Tijdschrift

voor

Indische Taal-, Land- en Volkenkunde

Uitgegeven door het

Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen



Deel LXVIII



1928

Batavia
ALBRECHT & Co.

INHOUD.

Bijdragen.

De Inscriptie van Kĕloerak

door

Dr. F. D. K. Bosch.

I.

Inleiding.

De steen van Kĕloerak wordt het eerst vermeld in 1868 als een van een drietal beschreven steenen, afkomstig van Djokja, welke door tusschenkomst van 's Genootschaps eerelid Raden Saleh aan het Bataviaasch Genootschap ten geschenke werden aangeboden [1]).

De juiste vindplaats wordt in 1876 opgegeven in een „Inventaris van afdrukken van beschreven steenen in het bezit van het Genootschap", waar men onder no. 22

1) *Not. Bat. Gen.* p. 60 en 67. Uit de gedrukte Notulen blijkt niet, dat zich onder de opgezonden steenen ook die van Kĕloerak bevond. In den origineelen brief van R. Saleh dd. 14 Mei leest men echter: „Eenige dagen geleden mogt ik aan onzen geachte, Resident, ZHEdG., den Heere Mr. A. Loudon, een brief schrijven waar ik ZHEdG. in vroeg of ZHEdG. eenige in boedasche letters beschreven steenen, zeer transportabel, en zeer fraai, welke ik thans reeds verzocht heb, aan den Rijksbestuurder en dat mij toegestaan is. Aldus is deze dienende ten einde U te verzoeken om mij eenigzins in te lichten of ZHEdG. deze steenen voor het Genootschap wil hebben .... enz.". En in R. Saleh's schrijven van 2 Juni 1868: „Uwe aangename letteren mogt ik in den besten welstand ontvangen. De beschreven steenen zijn 3 in getal waarvan twee, die ik reeds vroeger gecopieerd heb, en aan het Genootschap afgedragen heb, eene breedte hebben van ± 1½ voet en eene lengte van 2½ voet en de derde is een *lingam* hoog bijna 3 voet .....". De steen stond dus bij den Rijksbestuurder (Danoeredjo V 1847—1879); dit klopt met de aanteekening in Not. 1876 (zie boven). Ook de door R. Saleh opgegeven maten komen overeen met die van den Kĕloerak-steen. Het staat dus wel vast, dat de inscriptie reeds in 1868 in het Museum werd opgenomen.



leest: [1]) „Beschreven steen bij het huis van den raden adipati Danoe Redjo (Djocja), afkomstig uit de desa Kloerak, ten Noorden van tjandi Loro djonggrang te Prambanan".

De bekende epigraaf Burnell, die in 1876 Java bereisde, [2]) vermeldde den steen als een van de weinige in het Museum te Batavia met eene nāgarī-inscriptie en stelde hem in zijn Elements of South Indian Palaeography (1878 p. 53 noot 5) als „very illegible" te boek.

Deze woorden haalde Brandes aan, toen hij in de Directie-vergadering van het Genootschap van Februari 1886, naar aanleiding van een voorloopige mededeeling over de inscriptie van Kalasan, ook den steen van Kĕloerak ter sprake bracht [3]), met deze woorden „toch heb ik den moed nog niet opgegeven ook haar te ontcijferen. Ook deze derde Nāgarī-inscriptie is afkomstig uit dezelfde streek, nl. uit de desa Kloerak. Het begin ervan, waaruit duidelijk blijkt, dat zij evenals de bij Kalasan gevondene van Buddhistischen aard is, luidt: namo ratnatrayāya jayalokeçwara . gata padākṣara jayabhadreçwara sagatapadākṣara jayawiçweçwara sa(?) gatapadākṣara jaya . . çwara sa(?)gatapadākṣara".

De Catalogus Groeneveldt van 1887 geeft dan eindelijk de eerste volledige beschrijving: „44. Vierkante steen. Donker grijs. Hoornblende andesiet. Aan de voorzijde 15 overlangsche regels oud-Nāgarī-schrift, kleine letters. Vrij onleesbaar. Afkomstig uit de desa Kloerak, benoorden Tjaṇḍi Lara Djonggrang, vroeger bewaard bij den Adipati Danoeradjo, Not. VI, 60. Hoog 45, breed 73, dik 12". Waarbij deze aanteekening van Brandes' hand: „Begint namo ratnatrayāya. Praçasti (in het Sankrit) van den vorst uit de Çailendra-dynastie, die ook aanleiding gegeven heeft tot het Nāgarī-

---

1) *Not. Bat. Gen.* 1876, Bijlage.
2) *Not. Bat. Gen.* 1876, Bijl. I.
3) *Not. Bat. Gen.* 1886, p. 26.

opschrift van Kalasan (Çaka 700 A. D. 778; zie Tijdschr. Ind. T., L. en Vk. XXXI, 240 vlgg.). Dagteekent van Çaka 704 (?)".

Volgt nog een gissing over de identiteit van den tempel, waarover in de inscriptie gesproken zou worden en waarop wij hieronder gelegenheid zullen hebben terug te komen.

Het letterschrift.

Het voor de inscriptie van Kĕloerak gebezigde letterschrift, gewoonlijk n ā g a r ī genoemd, heeft nog niet het onderwerp van een speciaal onderzoek uitgemaakt, evenmin als de beide andere Midden-Javaansche inschriften in hetzelfde schrift nml. de fragmenten van den beschreven steen van den zgn. Kraton van Ratoe Baka ten Zuiden van Prambanan (Mus. Bat. no. D 50) en de groote, vrijwel geheel onleesbare inscriptie waarschijnlijk afkomstig van tjaṇḍi Plaosan [1]) (Mus. Bat. no. D 82).

De vierde inscriptie in „nāgarī", die van Kalasan van 700 Çaka, heeft Brandes in zijn bekende publicatie in dit Tijdschrift, Dl. XXXI p. 240 vlg. met het schrift der toentertijd bekende Voor-Indische nāgarī-inscripties vergeleken. Nu de omstandigheden voor een onderzoek zooveel gunstiger zijn dan Brandes' tijd, nu namelijk een veertigtal jaargangen van de Indian Antiquary en een twintigtal van de Epigraphia Indica sindsdien het licht hebben gezien en een solide basis voor het palaegraphisch onderzoek door de uitgave van Bühlers standaardwerk „Indische Palaeographie" [2]) is gelegd, zal het niet overbodig zijn, in het onderzoek van het schrift der inscripties van Kĕloerak, Ratoe Baka en Plaosan, de inscriptie van Kalasan te betrekken en haar eigenaardigheden nogmaals aan het Voor-Indische materiaal te toetsen.

---

1) *O. V.* 1915 p. 89 vlg.

2) *Grundriss der Indo-Ar. Phil.* I, 11, 1896.

De schriftsoort van het viertal genoemde Hindoe-Javaansche inscripties behoort tot de groote groep van Indische alphabetten, welke door Bühler [1], in navolging van Burgess, Fleet e.a., als de Noordelijke is aangeduid en omvat de schriftsoorten, welke sedert ca. 350 n. Chr. in het uitgestrekte gebied ten Noorden van de Narmadā (uitgezonderd Kathiawar en Noord-Gujarat) de overhand verkregen over de vroeger in die streek gangbare alphabetten en, zich over een steeds grooter gebied verbreidend, in verschillende varieteiten onderscheiden, ten slotte voor bijna alle Arische talen in het schiereiland in gebruik zijn gekomen.

Deze Noordelijke groep, welke is voortgekomen uit een cursieven vorm van het oude, o.a. voor de Açoka-edicten gebruikte Brāhmī-schrift, wordt in een zevental groepen, waarvan elke weer in een aantal varieteiten onderverdeeld is, onderscheiden, waarvan alleen het eerste drietal voor ons onderzoek van belang zijn: 1° het op de oorkonden der Gupta vorsten in de 4de en 5de eeuw gebruikte schrift [2]; 2° het uit dit alphabet voortgekomen zgn. Siddhamātṛkā-schrift, waarvan de eerste ontwikkelingsphase valt in het begin van de 6de eeuw n. Chr. [3]; 3° het geleidelijk zich uit het voorgaande schrift ontwikkelende nāgarī-type.

Het Siddhamātṛka-type, waartoe, zooals straks zal blijken, onze Javaansche „nāgarī"-inscripties behooren, onderscheidt zich van het oudere Guptaschrift doordat 1° de niet-verticale lijnen in schuinsche richting tegen de recht-opstaande lijnen geplaatst zijn, waardoor aan het ondereind van de laatste scherpe hoeken worden gevormd; 2° de verticale stokken worden bekroond door kleine wig- of spijkerkop-vormige verdikkingen. Naar de genoemde eigenaardigheden wordt het Siddhamātṛkā-schrift genoemd het „scherphoekige" („spitzwinklige",

---

1) *O.c.* p. 45 vlg.

2) Buehler, T. IV, C. I—VI.

3) Buehler, T. IV, C. VIII—XXIII.

Bühler) [1]) of „nailheaded”. De eerste ontwikkelingsphase is o.a. vertegenwoordigd door de inscripties van Yaçodharman (532 A.D.), Maukhari (6de eeuw), Mahānāman (589 A.D.) en Lakkhamanḍal (ca. 600 A.D.). In de 7de eeuw is een vervorming waar te nemen. De verticale stokken worden naar beneden toe verlengd en een weinig naar rechts omgebogen (inscripties van Aṃçuvarman van 653 en van Aphsad ca. 675 n. Chr.), een eigenaardigheid, waarnaar dit schrift wel k u ṭ i l a „het gebogene” wordt genoemd. [2]) In de 8ste tot 10de eeuw ontwikkelt het Siddhamātṛkā-type zich steeds verder in de richting van het nāgarī doordat de spijkerkop-vormige afdekkingen der verticale lijnen zich verbreeden en gaandeweg den vorm van een doorloopende horizontale lijn, waaraan de akṣara's zijn opgehangen, aannemen. De oorspronkelijk van boven open akṣara's als de a, gha, pa, ma ya, ṣa en sa worden hierdoor gesloten. De oudste inscriptie die geheel in nāgarī is geschreven is de oorkonde van den Rāṣṭrakūṭa-koning Dantidurga van 754 uit het Zuidelijke Marathen-land (Kolapur). In Noord- en Midden-Indië verschijnen de nāgarīkarakters voor het eerst op een oorkonde van Vināyakapāla van Mahodayā (waarschijnlijk van 794). Terwijl uit de 9de eeuw slechts weinige voorbeelden van nāgarī bekend zijn, worden sinds de 10de eeuw de inscripties in deze schriftsoort steeds talrijker en na de 11de eeuw verovert het nāgarī in het grootste deel van Indië de alleenheerschappij.

Vragen wij ons nu af tot welke periode van het hier, aan de hand van Bühler, in het kort in zijn ontwikkeling geschetste schrift de vier genoemde Javaansche inscripties behooren, dan behoeven we niet lang te aarzelen met hen een plaats in de derde of laatste ontwik-

---

[1]) *O.c.* p. 49.

[2]) O.a. door Prinsep en Fleet. Waarschijnlijk berust echter deze benaming op een verkeerde interpretatie van de uitdrukking k u ṭ i l a a k ṣ a r a. Zie BUEHLER, p. 50 en 52.

kelingsphase van het Siddhamātṛkā-schrift aan te wijzen. De verticale stokken vertoonen duidelijk de verlenging naar onderen en de zwakke buiging naar rechts, welke het „spitzwinklige" schrift sinds de 7de eeuw eigen zijn. Daarbij hebben de spijkerkoppen de onmiskenbare neiging om zich te verbreeden, ja, bij enkele akṣara's, vooral in de inscripties van Kalasan en Ratoe Baka, raken de afdekkingen der koppen elkaar en heeft de lijn zich reeds gevormd, die de letters van boven afsluit.

Komt het kenmerk bij uitnemendheid van het nāgarī-schrift, de horizontale lijn, die de koppen der akṣara's verbindt, dus reeds hier en daar bij de Javaansche inschriften te voorschijn, toch is het voorkomen van dit verschijnsel te sporadisch, dat wij gerechtigd zouden zijn het Javaansche alphabet als „nāgarī" te betitelen. Het is een laatste overgangsvorm van het Siddhamātṛkā-type tot het nāgarī en kan gevoegelijk als prae-nāgarī — een term die reeds door enkele auteurs na Brandes voor deze schriftsoort gebezigd is — worden aangeduid.

Aan een nader onderzoek naar de eigenaardigheden, die het Javaansche prae-nāgarī vergeleken met de Voor-Indische prototypen kenmerken, laten wij een korte bespreking van de onderlinge verhouding van de schriften van de vier genoemde inscripties voorafgaan.

De indruk, die reeds bij een oppervlakkige vergelijking van de inscripties van Kalasan (K.) en Ratoe Baka (RB.) gewekt wordt, nml. dat beide letterschriften ten nauwste aan elkaar verwant zijn, wordt bij een nader onderzoek ten volle bevestigd. De talrijke eigenaardigheden in het schrift van K. vindt men alle op RB. terug (zie Pl. II en III), terwijl merkbare verschillen zich niet voordoen. Het is niet twijfelachtig, dat de twee inscripties uit denzelfden tijd dateeren, ja zeer waarschijnlijk door een en dezelfde hand zijn uitgevoerd.

We behandelen dus in het hieronder volgende overzicht de beide inscripties als bij elkaar behoorende en stellen in het voorbijgaan vast, dat het palaeographisch bewijs van de nauwe verwantschap tusschen K. en RB. een niet onwelkome bevestiging brengt van de vroeger — op zwakke gronden — geuite onderstelling, dat de overblijfselen van den „kraton van Ratoe Baka" evenals de tjaṇḍi Kalasan uit het begin van de 8ste çaka-eeuw dateeren [1]).

In aanmerking genomen, dat de datum van uitvaardiging van de oorkonde van Kĕloerak (Kĕl.) slechts vier jaar na die van K. valt, is het opmerkelijk dat het schrift van de eerste (zie Pl. I) vrij sterk van K.RB. afwijkt. Hieronder zal dit nader worden aangetoond. In het algemeen kan worden gezegd, dat het Kĕl.-schrift een geringer aantal afwijkingen vertoont dan dat van K.-RB. en dichter bij het Voor-Indische prae-nāgarī staat dan zijn vier jaar oudere voorganger.

De laatste opmerking geldt ook voor het schrift van Plaosan (Pl.), voor zoover wij op grond van het gering aantal leesbare letterteekens er ons een oordeel over hebben kunnen vormen (zie Pl. IV). De karakters zijn forscher gehakt, regelmatiger en beduidend fraaier uitgevoerd dan die der andere inscripties en verraden ongetwijfeld een grootere geoefendheid in het beitelen van dit soort letterschift in steen. Mogen wij te rade gaan bij de inschriften in oud-Javaansch schrift uit de 8ste çaka-eeuw, welke over het algemeen regelmatiger en fraaier worden naar mate zij jonger zijn, dan zouden de genoemde eigenschappen van het Pl.-schrift kunnen duiden op een vrij aanzienlijk tijdsverschil tusschen de groep K. — RB. — Kĕl. eenerzijds en Pl. anderzijds.

---

[1]) Litt. *R. O. D.* 1915 p. 37. Volgens STUTTERHEIM, *Djawa* 1926 p. 129 vlg. zijn de overblijfselen op den Ratoe Baka heuvel niet de bouwvallen van een kraton, maar van een bergheiligdom, waarschijnlijk gesticht op een oud-inheemsche poeṇḍen.

Naar men weet meent men ook op grond van het voor den bouw van tjaṇḍi Plaosan gebezigde materiaal, dat dit bouwwerk tot de jongere voortbrengselen van de Midden-Javaansche architectuur behoort [1]).

De eigenaardigheden van het schrift der vier genoemde inscripties zijn de volgende.

Waar op K. de m met virāma verbonden voorkomt, is de akṣara kleiner dan elders — zooals Brandes reeds heeft opgemerkt — en is hij ook anders gevormd. Het meest overeenkomst vertoont hij met de ya, maar zonder verticalen stok, van boven open en zonder „nailheads". Op één plaats (rg. 5) is een kort liggend streepje boven de letter aangebracht. Ofschoon de verkleining van den akṣara zonder vocaal in de V.I.sche alphabetten zeer gewoon is [2]), heb ik dezen afwijkenden vorm van de m niet elders in het prae-nāgarī ontmoet.

In de Kĕl.-, RB.- en Pl.-inscripties komt de m met virāma niet voor; de klank wordt er steeds door den anusvāra weergegeven. Opgemerkt moet nog worden, dat de ouderwetsche vorm van den virāma, in het praenāgarī bestaande uit een kromme haal rechts van de letters, op K. geheel ontbreekt.

In het V.I.-sche prae-nāgarī wordt de r na een vocaal weergegeven door een liggend streepje boven den consonant, dat veelal den vorm van een „nailhead" aanneemt. Bij wijze van hooge uitzondering wordt het streepje niet boven maar vóór den kop van den consonant geplaatst en vloeit het daarmede samen [3]). Op K. is de —r slechts éénmaal (pravarddhamāne, rg. 5)

---

[1]) Krom, *Inleiding*² II p. 4.

[2]) Zie o.a. voor het prae-nāgarī de Ghosrāwa-inscr., *Ind. Ant.* 17, p. 310 en de Pehoa-inscr., *Ep. Ind.* I p. 245. Voor het Pallawaschrift vgl. Vogel, The *Yūpa-inscr., B. K. I.* 74, p. 227.

[3]) *Corpus Inscr. Ind.* III p. 94. De hier bedoelde vorm komt o.a. voor op rg. 64 van de oork. van Govinda III, çaka 716, *Ep. Ind.* III p. 105.

op de gewone manier gevormd; overal elders is het „een liggend streepje ongeveer ter halver hoogte van de volgende letter voor aan die letter" (Br.). Eén keer is het streepje d o o r het linksche been van de na heen getrokken (seturna, rg. 11). In het twintigtal V.I.sche praenāgarī-inscripties, dat ik op dit punt heb nagegaan, heb ik geen enkel geval van een analoge formatie van de —r aangetroffen. Wel komt sporadisch een variant van het gewone teeken voor, welke wellicht als het prototype van den Javaanschen vorm mag worden opgevat [1]. Een enkele maal wordt nml. het liggende streepje van de —r ter zelfder hoogte van de „nailheads" van de andere akṣara's geschreven, terwijl de „nailhead" van de letter waarop het streepje is geplaatst als het ware naar beneden wordt gedrukt. Hieruit kon gemakkelijk een verwisseling van de beteekenis van de beide „nailheads" ontstaan en hieruit weer kon licht een nieuwe schrijfwijze, zooals de K.-inscriptie te aanschouwen geeft, voortkomen.

Op RB. is de —r op dezelfde wijze als te K. gevormd. De Kĕl.-inscriptie gebruikt ongeveer even vaak het V.I.-sche als het K.'sche teeken. Pl. geeft geen zeker voorbeeld van de —r.

De j a is een interessante akṣara in zooverre juist in den tijd van onze inscripties in V. I. het ouderwetsche teeken, zijnde een drietand met horizontale, naar rechts wijzende tanden, een vorm aanneemt, die de voorlooper is van het moderne nāgarī-teeken. De middelste tand maakt een buiging recht of schuin naar beneden, de bovenste valt samen met de „nailhead", later met de hieruit ontstane streep, terwijl de onderste tand een krul met de opening naar links beschrijft. De nieuwe vorm verschijnt voor het eerst duidelijk waarneembaar in de inscriptie van Dighwa-Dubauli van 761—2 [2]), maar

1) Zie o.a. de Pehoa-inscr. *Ep. Ind.* I p. 245.

2) BUEHLER, T. IV, C. XXI.

nog veel later, o.a. in de oorkonde van Govinda III van 808 [1]) en in de Baijnath-praçasti van 804 [2]) komt het ouderwetsche teeken voor.

In de Javaansche prae-nāgarī-inscripties wordt steeds de nieuwe vorm gebruikt; de middelste tand is een recht of schuins naar beneden hangende streep en de onderste vertoont de karakteristieke naar links geopende krul. De j a's van K. en RB. onderscheiden zich van het V.I. teeken door een eigenaardigheid, welke Brandes — voor de K.-inscriptie — als volgt beschrijft: „Merkwaardig is, dat de j a een vorm heeft dien men op het eerste gezicht als j ā lezen zou. Boven aan de rechterzijde vindt men een neerhangende streep, die daarentegen bij j ā waar men haar verwachten zou, ontbreekt. De lange ā in j ā wordt aangegeven, behalve door het ontbreken van dat hangende streepje boven aan de rechterzijde van de letter, door een staand streepje achter de letter, dat zijn oorsprong neemt onder aan den rechtervoet der j a en ter halver hoogte eindigt." Hierbij worde aangeteekend, dat het teeken van de ā in j ā in V. I. zeer gewoon is. Men zie bijv. de inscripties van Ghosrāwa en Nālandā, passim. De vorm van de j a met neerhangende streep komt in de K.-inscriptie niet zoo regelmatig voor als het bovenstaande citaat zou doen gelooven. Naast elkaar staan verschillende vormen, die varieeren tusschen een nauwlijks waarneembare punt of verdikking achter de „nailhead" van den akṣara, en een forsch naar beneden getrokken streep, die, zoo als Brandes opmerkte, van de ā bijna niet te onderscheiden is. De laatste afwijking ben ik in V. I. inscripties nergens tegengekomen; niet zeldzaam is echter een embryonale vorm ervan — een verdikking achter de „nailhead" — welke ongetwijfeld het prototype van de Javaansche variant heeft opgeleverd.

---

1) *Ind. Ant.* 6, p. 65.

2) BUEHLER, T. V, C. I.

Het hier besproken verschijnsel komt niet voor op Kĕl. en Pl. De ja onderscheidt zich in niets van het V. I.sche teeken.

In het V.I.sche prae-nāgarī-schrift zijn drie vormen van de na te onderscheiden: (1) het oude Gupta-teeken bestaande uit een, in één haal getrokken naar links gewende lus, handhaaft zich in het prae-nāgarī en zelfs in den eersten tijd van het nāgarī. [1]) Al zeer vroeg ontwikkelen zich uit of naast dit type afwijkende vormen, waarvan de voornaamste zijn (2) die, waarbij de akṣara bestaat uit een van de „nailhead" afhangende, gesloten lus, en een verticalen stok die rechts tegen de lus aan is geplaatst of daarvan door een kleine ruimte gescheiden is [2]); (3) de vorm die uit het moderne nāgarī bekend is, met of zonder verbindingsstreepje tusschen het oog en de staande streep.

In de Javaansche prae-nāgarī-inscripties is het eerste type niet vertegenwoordigd. De na's van K.—RB. behooren zonder uitzondering tot de tweede; die van Kĕl. en Pl. tot de derde groep. Opmerkelijk is hoe K. — RB. als het ware een staalkaart levert van alle mogelijke varieteiten, die binnen het kader van deze groep mogelijk zijn en verspreid over verschillende V.I.sche inscripties voorkomen. Bij het snelle schrijven met de pen kwam de stok nu eens tegen de lus aan te staan, dan weer ontmoette hij haar pas bij de „nailhead" en soms ook werd hij ervan door een ruimte gescheiden. Deze afwijkingen, die aan slordigheden te wijten waren, werden bij het aanbrengen van letterteekens in steen of in brons — ofschoon er hier geen aanleiding toe bestond — zorgvuldig geïmiteerd. Houdt intusschen

---

[1]) Zie o.a. de oork. v. Kauthem 1009—1010, BUEHLER, T. V, C. XVII.

[2]) Oork. v. Vināyakapāla 794-5 (BUEHLER, T. V, C. XIII), Pehoa-inscr., Kanaswa-inscr. v. Sivagana, *Ind. Ant.* 19 p. 58 en vooral de inscr. v. Kāmavana, 8ste eeuw, *Ind. Ant.* 10, p. 34.

een V.I.sche-inscriptie zich gewoonlijk aan één type, K. — RB. hebben voor afwisseling gezorgd en ten minste vier verschillende vormen naast elkaar vereeuwigd.

De n a van Kĕl. en Pl. onderscheidt zich niet van het gewone nāgarī-teeken en geeft geen aanleiding tot opmerkingen.

Sinds de tiende eeuw ontwikkelt zich — naar Bühler opmerkt — bij de akṣara's cha, dha, pha en ha in het midden van het teeken een klein afhangend streepje, dat — behalve bij de dha — zich in het nāgarī handhaaft. De eerste drie letterteekens komen in geen der vier Javaansche inscripties voor. De h a die reeds in de Rāṣṭrakūṭa-inscriptie van 754 [1]) een dergelijk aanhangsel bezit en er in de jongere inscripties vrij regelmatig van is voorzien, vertoont dezelfde eigenaardigheid op K. en RB. Ook op Kĕl. meenen wij in een of twee gevallen (rg. 12 maheçvaraḥ) iets dergelijks waar te nemen. Een bijzonderheid, waarmede de inscripties van K. en RB. weer alleen staan, is het voorkomen van hetzelfde aanhangsel onder de akṣara j a. Uit het V.I.sche-prae-nāgarī is mij geen enkel geval van dien aard onder oogen gekomen.

De y a als laatste teeken van een ligatuur valt op K. en RB. het meeste op en verleent, in sterker mate dan eenige andere akṣara, aan de beide inscripties haar individueel karakter. Terwijl in het V.I.sche schrift de staart van de —ya vaak wordt gestyleerd en naar links doorgetrokken [2]), is mij toch geen tweede geval bekend, waar de staart een lengte heeft als bij K. en RB., nml. doorloopt tot den derden akṣara. De ya's van Kl. en Pl. vertoonen geen afwijkingen.

---

[1]) Buehler, T. IV, C. XXII, 39.

[2]) Buehler, o.c. p. 56, T. IV, C. VI en XIX.

Een laatste eigenaardigheid van K. en RB., waarop wij de aandacht willen vestigen, is de vorm van de ū in verbinding met een consonant. Terwijl zoowel in de V.I.sche-inscripties als bij Kĕl. en Pl. het teeken steeds den vorm van het moderne nāgarī vertoont, is de ū van K. en RB. naar beneden met een sierlijke naar links geopende krul verlengd.

De eerste conclusie, waartoe de vergelijking van de Javaansche prae-nāgarī-inscripties met de Voor-Indische inschriften van dezelfde familie leidt, is deze, dat van het elders geconstateerde verschijnsel, dat het in een „kolonie" gebruikte schrift bij de ontwikkeling van hetzelfde schrifttype in het moederland „achterblijft", d.w.z. een neiging tot conservatisme aan den dag legt en allerlei verouderde vormen bewaart, op Java niets te bespeuren valt. Het tegendeel is eerder het geval. Niet alleen ontbreken onderwetsche teekens er ten eenenmale, maar bovendien blijken sommige wijzigingen, die in Noord-Indië nauwlijks ingang hebben gevonden, ja tot groote groepen van inschriften nog niet zijn doorgedrongen en pas in later eeuwen in gebruik zullen komen, in het begin van de 8ste çaka-eeuw op Java reeds in zwang te wezen.

Het is niet twijfelachtig, dat we hier een gevolg voor ons hebben van het levendige en onafgebroken geestelijke verkeer dat er ten tijde van den hoogsten bloei van Çrīvijaya tusschen de bakermat van het Buddhisme en de landen in den Zuidelijken Oceaan bestaan heeft. Door de stroom van handschriften, die van de groote kloosters in Noord-Indië afvloeide naar de centra van geleerdheid in den Archipel, werden ook de zich nieuw ontwikkelende vormen in het letterschrift, onmiddellijk nadat zij ontstaan waren, overgebracht en zoo is het licht te verklaren, dat Sumatra en Java in de ontwikkeling van het prae-nāgarī vóór waren bij de landstre-

ken in Indië zelve welker relaties met de geleerde Buddhistische kringen losser waren.

Een ander gewichtig punt, dat bij het vergelijkend onderzoek aan het licht is gekomen, is het voorkomen in het Javaansche prae-nāgarī, vooral in de inscripties van K. en RB., van een vrij groot aantal eigenaardigheden, welke niet of slechts in embryonalen vorm in het Noord-Indische schrift zijn aan te wijzen. „Die Existenz von Lokalformen — zegt Bühler [1]) — deutet stets auf einen langen Gebrauch des Alphabets, in dem sie nachweisbar ist." Van Çrīvijaya weten wij, dat er gedurende minstens twee eeuwen voorafgaande aan onze inscriptie de wetenschappen boefend werden en niets is waarschijnlijker, dan dat er het prae-nāgarī — naast een letterschift van ander origine — voor het copieeren van handschriften in gebruik is geweest. Neemt men verder in aanmerking de onafhankelijke positie, welke het Sumatraansche rijk zoowel in politiek als in godsdienstig opzicht tegenover het Buddhistische vasteland innam, dan kan het ons niet verwonderen, dat het letterschrift de kenteekenen blijkt te dragen van uit een land met een oude, eigen cultuur te zijn voortgekomen.

Laten wij de afwijkingen, waarop in het bovenstaande den meesten nadruk is gelegd, buiten beschouwing en zoeken wij naar de overeenkomsten tusschen de Javaansche prae-nāgarī-inscripties ter eene, en de Voor-Indische ter andere zijde, dan blijken voornamelijk twee groepen van Voor-Indische inschriften [2]) zich door een nauwe verwantschap met de Javaansche te onderscheiden.

---

1) *O.c.* p. 7.

2) KROM, heeft gewezen *(Inleiding*[2], I p. 132 en *H. J. Gesch.* p. 135) op de Buddh. geloofsbelijdenis in een der grotten van Elura (afb. BURGESS, *Rep. on The Elura cave tempels, A.S. W. I.* V, 1883, pl. XVIII, 1), waarvan de lettervormen in hoofd-

Reeds Bhandarkar heeft in 1887 opgemerkt, dat de inscriptie van Ghosrāwa in Magadha van Devapāla [1]) een opvallende gelijkenis met het schrift der Kalasan-inscriptie vertoont. Met geringe afwijkingen is hetzelfde schrift gebruikt voor de oorkonden van Khālimpur (bij Gaur) van Dharmapāla [2]), van Mungir van Devapāla [3]) en van Nālandā van denzelfden vorst.

De andere groep van inscripties, waarvan het schrift ten nauwste met het Javaansche verwant is, is de Nepaleesche, omvattend de edicten van koning Aṃçuvarman en zijn opvolgers tot de 9de en 10de eeuw [4]).

Waarin die verwantschap bestaat, is moeilijk nauwkeurig onder woorden te brengen. Afgezien van de afwezigheid van belangrijke verschillen — een negatief

zaak geheel dezelfde zijn als die van het H. J. prae-nagārī. Dit is hierom opmerkelijk, omdat het Buddhisme van Elura, evenals dat van Aurangabad, menige overeenkomst met het Javaansche vertoont. Het is te betreuren, dat er niet meer inscripties in de genoemde rotstempels gevonden (gepubliceerd?) zijn om het onderzoek in deze richting voort te zetten.

De votief-tabletten met de geloofsbelijdenis in prae-nagārī leenen zich niet te best voor vergelijkingen, daar de teekens te klein zijn om de details, waar het juist op aankomt, te onderscheiden en er wegens het bijzonder heilig karakter van de formule allerlei invloeden werkzaam kunnen zijn geweest, die buiten de normale ontwikkeling van het schrift vallen. Over het nagārī- en pseudo-nagārī-schrift op zegelringen zie mijn artikel in Djawa 1927 p. 305 vlg

1) *Ind. Ant.* XVII p. 307.

2) *Ep. Ind.* IV, p. 243 vlg. en J. A. S. B. LXIII, I p. 39 vlg.

3) *Ind. Ant.* XXI, p. 253 vlg.

4) Zie Bh. Indraji and Buehler, *Inscr. from Nepal*, *Ind. Ant.* X, 1880 p. 163 vlg. No. 6 Çrī Harṣasamvat 34 = 640 A. D. van kg. Aṃçuvarman; No. 9 (Samv. 39) van kg. Jiṣṇugupta; en vooral No. 12 (Samv. 119), No. 13 (Samv. 143) van kg. Sivadeva en No. 15 (Samv. 153) van kg. Jayadeva. Bendall, *A Journey of lit. and arch. Research in Nepal and N.-India*, 1886, No. I (Gupta Samvat 318 = 637 A. D.); II Çrī Harṣasamv. 34 = 640 A. D.); III (Samv. 82) en vooral IV (Samv. 151 = 757 A. D.) — S. Lévi, *Le Népal* III, 1908, vooral No. IV, VII, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XIX, XX.

kenmerk dus — is het, als bij de kunst, in hoofdzaak een kwestie van „stijl" welke bepaald wordt door de verhoudingen. Hier: de verhoudingen tusschen hoogte en breedte der karakters, tusschen de hoeken die de lijnen met elkaar vormen; tusschen de grootte der teekens en hunne onderlinge afstanden. Deze en dergelijke factoren, die gezamenlijk den „stijl" van een letterschrift bepalen, maken, niettegenstaande de bijzondere kenmerken, waardoor het Javaansche praenāgarī zich van het vastelandsche schrift blijft onderscheiden, het schrift van de Javaansche inscripties en dat van de beide genoemde groepen tot elkaars verwanten.

Dat het rijk der Pāla-vorsten, met Nālandā als geestelijk centrum, een sterken invloed op de cultureele ontwikkeling van deze landen gehad heeft, is uit de geschiedbronnen bekend en maakt verdere commentaar op het palaeographische resultaat van het vergelijkend onderzoek overbodig.

Wat Nepal betreft: hoewel waarschijnlijk geen direct verkeer tusschen dit rijkje en den Archipel bestaan heeft, wijst de opvallende overeenkomst tusschen den vorm van het Nepaleesche en van het Hindoe-Javaansche Buddhisme op ontleening uit een gemeenschappelijke bron, welke ongetwijfeld weer in Nālandā zal zijn te zoeken. Deze omstandigheid in aanmerking genomen, kan het ons niet verwonderen, dat de geestelijke stamverwantschap tusschen Nepal en Java ook in het in beide landen gebezigde, in denzelfden tijd tot ontwikkeling gekomen, letterschrift tot uitdrukking is gekomen.

Transscriptie en vertaling.

Nog een enkele opmerking ter aanvulling van het bovenstaande over het schrift van den steen van Kĕloerak.

Vergeleken met de inscripties van Kalasan, Ratoe Baka en Plaosan is het schrift van Këloerak slordig uitgevoerd. Er is weinig zorg besteed aan de verdeeling van den tekst over het beschikbare steenoppervlak. De letters beginnen op de beide eerste regels vrij forsch, worden dan gaandeweg kleiner en staan dicht op elkaar gedrongen, waarna ze weer in grootte toenemen, alsof de steenhouwer onder het beitelen bemerken ging, dat hij ruimte zou overhouden. Wat inderdaad het geval was; slechts ongeveer vijf zesde deel van het oppervlak is met de zestien regels tekst gevuld.

Op enkele plaatsen, waar de steen beschadigd is, zijn de letters geheel verdwenen, op andere plekken, waar het oppervlak verweerd is, onduidelijk tot onleesbaar toe. Nog door een andere omstandigheid, waarover ook Brandes geklaagd heeft, wordt de lezing uitermate bemoeilijkt, nml. door het geringe onderscheid tusschen de akṣara's ra, na en ta; ma en sa; bha en ha; ca, va, dha e.a.

Na mij gedurende een tijdsverloop van vele jaren, onderbroken door lange tusschenpoozen, met de ontcijfering van het opschrift te hebben beziggehouden, telkens opnieuw de hoop koesterend, dat er van de onleesbare passages iets of althans iets méér te recht te brengen zou zijn, laat ik de transscriptie hier volgen zooals zij is: lacuneus en op vele plaatsen voor verbeteringen vatbaar. Dat deze kwalificaties in niet mindere mate op de vertaling en op de toelichtingen toepasselijk zijn, spreekt wel van zelf.

Prof. Dr. J. Ph. Vogel, die mijn lezing met de papierafdruk heeft vergeleken en er enkele waardevolle verbeteringen in heeft aangebracht, betuig ik hiervoor gaarne mijn oprechten dank.

De orthographie geeft geen aanleiding tot andere opmerkingen, dan dat tusschen v a en b a geen onderscheid

wordt gemaakt en de consonant na r gewoonlijk verdubbeld wordt.

De volgende maten zijn gebruikt: vs. 1—2 Aryagīti [1]; vs. 3 Aryagīti?; vs. 4—6 Vasantatilakā; vs. 7—8 Çārdūlavikrīḍita; vs. 9?; vs. 10 Çārdūlavikrīḍita; vs. 11—12 Aryā; vs. 13—16 Çloka; vs. 17—18 Aryā; vs. 19 Vasantatilakā; vs. 20 Aryā?

// namo ratnatrayāya //
jayalokeçvarasugatapadākṣara jayabhadreçvarasugatapadākṣara /
jayaviçveçvarasugatapadākṣara jaya — — çvarasugatapadākṣara // (1)
dharṣati yo[2]lokeça[ṃ] dhartu[ṃ] mūrdhnāmitābham api lokeçvaraṃ /
praṇamata taṃ lokeçaṃ sakaladigantāvabhāsanālokeçaṃ // (2)
yātasthā*mavacaratayaḥ* çarumān — — — — — — —/
saṅgata—navaratnaṃ mām api [3] bhayabhītam avacara[n]taṃ // (3)
sāmantamantripati*saṃskṛt*asatkrameṇa
dikcakrarājavijayārjitavikrameṇa /
— — *ravairi*varavīravimardanena
nityaṃ parā*rtha*karu[ṇā] ⏑ ⏑ — mena // (4)
çailendravaṅçatilakena maho[4]dayena
yasya kramāmbujarajaḥ *çira*sā praṇamya /
sampūjya*te pravararatna*saroruhādyai
rājñā dhṛtā dhṛtimatā dharaṇīndranāmnā // (5)
tenendra — ⏑ ⏑ ⏑ — ⏑ ⏑ — vilokya
lokaṃ kṛpāparigatena jaga*ddhit*āya /
vai[5]*pulyavipra*tilakena tathāgato*ktam*
— — ⏑ — ⏑ balinā bala —utena // (6)
gauḍīdvīpagurukramāmbujarajaḥpūtottamāṅgātmanā
— — ā*rthavidāmahārddhisahadāsaṃveda* — — ⏑ ⏒ /
— — — ⏑ ⏑ — ⏑ — ⏑ ⏑ ⏑ — [6] prāptābhiṣekaṃ çriyā

---

1) De hoofdletters A en I met lengteteeken zijn niet op de drukkerij voorhanden.

çreyaḥ kāra ⏑ — ⏑ — ⏑ ⏑ ⏑ — — — ⏑
vidvadriyā // (7)
sarvajño ⏑ ⏑ — ⏑ — ⏑ ⏑ ⏑ — — —
*pradā*vojvalaḥ
sarvasthākhilaloka — ⏑ ⏑ ⏑ — — — ⏑ nīlotpalaḥ /
maṃjuçrīr ayam aprameya*su*[7]*gataprakhyāta*kīrtti-
mahā
— — — ⏑ ⏑ — ⏑ rājaguruṇā lokā*rthasaṃsthā*pitaḥ
// [8]
diṣṭaḥ spṛṣṭaḥ smṛti*mi* .... itaḥ .... *titāpa*. *itiḥ sasu*-
khasya...........
setur mmaṃjughoṣaḥ saṃtoṣaḥ[8].smāttasmādbhavad-
bhir...........
satkṛtta .... jjapadadṛṣtarataḥ kīrttis*tambha*.. smṛttiḥ
// (9)
prīyaṃ buddha ⏑ — ⏑ — ⏑ ⏑ ⏑ — — — ⏑ —
— ⏑ ⏑
trailokyā*rcita*saṃkramasya jagataḥ [9] trātur vidhā-
tuḥ çriyaḥ /
kṛtvemāṃ pratimāṃ mayā *yadamitaṃ prāptaṃ gu-*
ruṃ bhaktitaṃ
sevā — ⏑ ⏑ locanaḥ smarajitaḥ — — ⏑ maṃjuçri-
yaṃ // (10)
çakanṛpakālātītair varṣaçataiḥ saptabhiçcaturbhirapi /
varṣaiḥ ku[10]māraghoṣaḥ sthāpitavān maṃjughoṣam
imaṃ // (11)
*vyatiṣyamvicinā*ma*nisara*guru ....
kala .. *saptame* māse sthapitavāñca yathāham —
// (12)
kīrttistambho 'yam atulo [11] dharmmasetur anutta-
raḥ /
rakṣārthaṃ sarvasatvānāṃ maṃjuçrīpratimākṛtiḥ //
(13)
atrabuddhaçcadharmmaçcasanghaççāntargataḥ sthitaḥ /
dṛṣtavyo dṛçyaratne 'smin smarārāti[12]nisūdane //(14)
ayaṃ sa vajradhṛk çrīmān brahmā viṣnurmmaheçva-
raḥ /

sarvadevamayaḥ svāmī maṃjuvāg iti gīyate // (15)
deçasya*ta*sya parārakṣāṃ parasvasya yatanaṃ sthiraṃ
/ [13]
maṃjuçrīr ayam atrāste kurvan *tavyohi*taçriyā // (16)
da .. *dhicitta*mūlaḥ karuṇāskandho mahākṣamāçakhaḥ /
abhivānchitāçrayalavaḥ kalinavakalpadrumo ja[14]ya-
ti // (17)
... smabhūta ... sukha ...... rājā /
tārkṣyo rakṣasi rakṣāṃ maṃjuravaḥ sarvabhītiharaḥ
// (18)
yāce tri — ⏑ caritocitacāruvṛ[15]ttān
āgāminaḥ kṣitipatīn ava— ⏑ sarvān /
yuṣmābhir aprati ⏑ *maḥ pratip*ālanīyaḥ
çrīdharmmasetur ayaṃ — ⏑ ⏑ bhṛtkumāraḥ // (19)
çrīsanggrāmadhanaṃja [16] yanaravarasatkaralab*dha*-
guru ...
kṛtir iyam .... (20)

Hulde aan de Drie Juweelen.

(1) Het onvergankelijke beginsel van het Buddhaschap van Jayalokeçwara! Het onvergankelijke beginsel van het Buddhaschap van Jayabhadreçvara! Het onvergankelijke beginsel van het Buddhaschap van Jayaviçveçvara! Het onverganklijke beginsel van het Buddhaschap van Jaya — —çvara!

(2) Vereert Lokeça, den Wereldheer, luisterrijk schijnend over alle windstreken, die Lokeçvara, Amitābha, den Wereldheer, op het voorhoofd durft te dragen.

(3) *Grootendeels onleesbaar. De bescherming van den in het vorige vers aangeroepen Lokeçvara schijnt er in te worden afgesmeekt op het hoofd van den in angst en vreeze* (bhayabhīta) *verkeerenden vereerder.*

(4) Door den rechtvaardigen, door-naburige-mantri's-en-pati's-bewonderden (?), door-overwinningen-op-wereldheerschers-heldhaftigheid-verworven-hebbenden, voortreffelijke-helden-vermorzelenden, gedurig-mededoogen-ter-wille-van-anderen-betrachtenden, ..., door

hem, het sieraad van het Çailendra-geslacht, vol majesteit, het stof van wiens lotusvoeten vereerd wordt .... ; door dezen vastberaden koning genaamd I n d r a wordt de aarde gestut.

(6) Door hem, het sieraad van ...., van mededoogen vervuld bij het aanschouwen van de wereld, werd tot heil der wereld ....

(7) Door hem, wiens schoone ledematen gereinigd zijn door het stof der lotusvoeten van den guru van het land Gauḍī ....

(8) Dit Mañjuçrī (beeld) is door den .... guru van den vorst ter wille van de wereld opgericht.

(9) .... Mañjughoṣa .... de Pijler der Glorie.

(10) .... vervaardigd hebbend het beeld van den door de drie werelden vereerden .... beschermer en schepper van de wereld ....

(11) Nu zevenhonderd en vier jaren van de tijdrekening van den Çaka-vorst voorbij zijn, heeft Kumāraghoṣa dit (beeld van) Mañjughoṣa opgericht.

(12) *Bijna geheel onleesbaar. Vermoedelijk wordt de dateering van vers 11 aangevuld en ook de maand van de oprichting van het beeld* (saptame māse) *vermeld.*

(13) Deze weergalooze Pijler der Glorie, (deze) onvergelijkelijke Schutsdam van den Dharma heeft de gedaante van de beeltenis van Mañjuçrī ter bescherming van alle schepselen.

(14) Hier zijn de Buddha, de Dharma en de Saṅgha in het inwendige (in het verborgene) aanwezig, te aanschouwen in dit schoone juweel, dat den vijand Smara [1]) vernietigt.

[1]) De vertaling onzeker. „*Smarārātinisūdana*" beteekent feitelijk „de vernietiger van den vijand van Smara", (d.i. Çiwa) hetgeen hier niet past, daar in de volgende strophe Mañjuçrī o.a. met Maheçvara wordt vereenzelvigd. Ik vat dus Smara op als een determinatieve appositie van ārāti (WHITNEY, *Grammar* § 1280d) „den vijand Smara", waarmede dan Māra bedoeld moet zijn.

(15) Hij, de Vajradrager, de doorluchtige, is Brahmā, Viṣṇu en Maheçvara; hij is de Heer, bestaande uit alle goden en wordt bezongen als Mañjuvāc.

(16) (Dit) Mañjuçrī(beeld), hier .... oefent bescherming uit over deze plaats (?) en over het eigendom van anderen (?) ....

(17) De jonge wenschboom uit de Kali(yuga), waarvan de wortel .... verstand is (?), de stam mededoogen, de takken verduldzaamheid, het gebladerte het verblijf van (alle) wenschen(?), overwint.

(18) Hij, Tārkṣya, Mañjurava, die alle vrees wegneemt, (oefent) bescherming (uit) in de duisternis.

(19) Ik verzoek alle toekomstige vorsten met beminnelijke gedragingen en ...., dat door U deze .... doorluchtige Schutsdam van den Dharma (in de gedaante van) .... bhṛtkumāra (Mañjuçrī) worde beschermd.

(20) *Alleen de naam* Çrī Sanggrāmadhanaṃjaya *leesbaar.*

De tekst van het inschrift is niet in die mate gehavend door den tijd, dat er niet sprekende trekken van verwantschap met de vier jaar oudere Kalasan-inscriptie in te onderkennen zouden zijn. Het halfvers, dat de dateering bevat, is op het laatste woord na in beide inschriften gelijkluidend. Het slot, waarin toekomstige vorsten worden gesmeekt de stichting te eerbiedigen, brengt dezelfde gedachte onder woorden. In beide inscripties komt het (ongewone) woord d h a r m m a - s e t u voor als aanduiding van de door den vorst in het leven geroepen stichting.

Deze overeenkomsten, zoowel in taal en als in woordkeus, doen vermoeden, dat de twee inscripties nog andere punten, afgezien van den tijd van uitvaardiging en het Buddhistisch karakter, met elkaar gemeen hebben. We hebben het oog op een eigenaardigheid in de inkleeding van de stof, die wel waard is, dat wij er een oogenblik bij stilstaan.

Het is van algemeene bekendheid, dat in de Kalasan-inscriptie de stichting van een aan Tārā gewijd heiligdom vereeuwigd wordt, maar het heeft nog niet bijzondere aandacht getrokken, op welke een eigenaardig-onbeholpen manier dit geschiedt. Niet minder dan vijf keer wordt in den betrekkelijk korten tekst hetzelfde feit — dat er een Tārābhavana „gemaakt" (kṛta) is — herhaald en telkens wordt aan die mededeeling een nieuwe bijzonderheid toegevoegd: in vers 2, dat de vervaardiging van het heiligdom geschiedde door de guru's van den Çailendravorst, in vers 3 dat zij gepaard ging met de oprichting van een Tārā-beeld en den bouw van een verblijf voor de monnikken; in vers 4, dat zij plaats had onder toezicht van de ādeçaçastrins; in vers 5, dat zij in het bloeiende rijk van het sieraad van de Çailendra-dynastie zich afspeelde en in vers 6, dat zij in 704 çaka door den vorst geschiedde.

De hier opgemerkte eigenaardigheid — het groepeeren van verschillende mededeelingen om steeds denzelfden kern — kan ons van dienst zijn, nu we ons met de verklaring van het met de Kalasan-inscriptie nauw verwante, zeer lacuneuse inschrift van Kĕloerak bezighouden. Immers, wordt in de gespaard gebleven gedeelten van dit laatste inschrift bij herhaling van de oprichting van een Mañjuçrī-beeld melding gemaakt, dan is de waarschijnlijkheid groot, dat ook in de andere, de onleesbare gedeelten van de strophen 6—12 over hetzelfde onderwerp gehandeld wordt. M.a.w. wij hebben reden om aan te nemen, dat de tekst der inscriptie is opgebouwd uit korte mededeelingen, welke telkens op hetzelfde onderwerp, de oprichting van het Mañjuçrī-beeld, terugvallen, telkens onder toevoeging van andere bijzonderheden. Al komen derhalve verschillende wetenswaardigheden betreffende deze vrome daad niet te onzer kennis, wij mogen het er niettemin voor houden, dat de hoofdzaak van den inhoud ons niet ontsnapt:

dat in het çaka-jaar 704 door den vorst van de Çailendra-dynastie een Mañjuçrī-beeld werd opgericht.

Historische bijzonderheden.

Uit de vertaling is reeds gebleken, dat het „verheven sieraad van het Çailendra-geslacht", door wien in 704 çaka het Mañjuçrī-beeld werd opgericht, Indra genaamd was.

Het is ten eenen male onaannemelijk, dat de koningsnaam in dezen vorm volledig zou zijn overgeleverd. Immers de Indische vorsten, die naar een godheid heetten, lieten op den godennaam in den regel een woord als °gupta, °pāla, °deva of een ander volgen, dat de betrekking van den god tot den naamdrager uitdrukte en als een soort geslachtsnaam door alle leden van de dynastie werd gevoerd. Waar nu van andere zijde bekend is, dat de namen der Çailendra's veelal uitgingen op varman, zal het niet te gewaagd zijn den onvolledigen koningsnaam van vers 4 met dezen uitgang aan te vullen en te lezen als Indravarman [1]).

Het verdient nog de aandacht, dat in onze inscriptie Indra wordt voorafgegaan door het woord dharaṇī „aarde", dat het subject is van het laatste halfvers van strophe 5. Hoewel grammaticaal geen andere vertaling toelaatbaar is dan: „door den vastberaden vorst wordt de aarde gestut" zal men niettemin op een woordspeling verdacht moeten zijn en met de mogelijkheid heb-

---

[1]) Hierbij valt op te merken, dat bij de Achterindische vorstennamen °varman niet zelden wordt weggelaten en ook in de inscriptie van 1265 op het achterstuk van het Mañjuçrībeeld (thans te Berlijn) Adityavarman tot Aditya is afgekort. Indien PELLIOTS gissing juist is, dat de Skr. naam van kg. Che-li-t'o-lo-pa-mo van Çrīvijaya, die in 724 een eeretitel van den keizer van China ontving, Çrī Indravarman geluid heeft (*Deux Itinéraires, B. E. F. E. O.* IV p. 334), was de naam reeds drie kwart eeuw vóór onze inscriptie bij de Çailendra's in gebruik.

ben te rekenen, dat 's konings ware naam D h a r a ṇ ī n-d r a v a r m a n heeft geluid. Zooals men weet zijn er ettelijke zoowel Camsche als Kamboja'sche vorsten van den naam Indravarman (of Jaya°) bekend en komt ook de naam Dharaṇīndravarman in de Kamboja'sche epigraphie als koningsnaam voor [1]).

Reeds vroeger is er op gewezen, dat in de oorkonde van Nālandā, uitgevaardigd door Devapāladeva waarschijnlijk omstreeks 860 A. D., de vorst van Yavabhūmi (de grootvader van Bālaputradeva, den tijdgenoot van den uitvaardiger der inscriptie) niet met name wordt genoemd, doch wordt aangeduid als (Çailendravaṅçatilaka) V ī r a v a i r i m a t h a n a „de vernietiger van heldhalftige vijanden", welk epitheton èn naar de klank èn naar de beteekenis een opvallende gelijkenis met het V a r a v ī r a m a r d a n a van vers 4 van de Këloerak-inscriptie vertoont [2]). Nu op de papier-afdruk van dit laatste inschrift vóór het genoemde woord nog een v a i r i voor den dag is gekomen, is de overeenkomst er nog treffender op geworden en is hiermede de waarschijnlijkheid vergroot, dat de beide als Çailendravaṅçatilaka aangeduide vorsten van Nālandā en van Këloerak een en dezelfde persoon zijn.

In welke verhouding staat nu deze heerscher tot den eveneens Çailendravaṅçatilaka genaamden vorst van de inscriptie van Kalasan?

---

1) Een iets jongere tijdgenoot van den vorst van de inscr. v. Kël. is de Indravarman (I) uit de Camsche dynastie van Pāṇḍuraṅga, die in 721 çaka een tempel, welke in 709 door legerbenden van Java (Ligor? vgl. COEDÈS *B.K.I.* 83 p. 463) verbrand was, herstelde (inscr. v. Yang Tikuh, BERGAIGNE, *I. S. C. C.* No. XXII) en in 723 een lingga oprichtte en een schenking aan Çaṃkaranārāyaṇa deed (inscr. v. Glai Lomov, *ibid.* XXIII). Voor de andere Camsche en Kamb. vorsten van denzelfden naam zie FINOT, *Listes dynastiques*, *B. E. F. E. O.* p. 181 vlg. De Kamb. vorst Dharaṇīndravarman I regeerde omstreeks 1030, Dh. II omstreeks 1152 çaka.

2) *T. K. B. G.* LXV, p. 517.

Tevergeefs zoeken we naar eenige aanwijzing, die grond voor een identificatie zou kunnen opleveren. Wanneer toch het hiaat in Brandes' en Bhandarkars resp. lezingen van de tweede strophe van Kalasan juist is aangevuld (zie Bijlage I), dan zou de naam van den Kalasanschen Çailendravaṅçatilaka, alias kariyāna (rakryan) Paṇaṃkaraṇa, luiden dyaḥ Pañcapaṇa („hij die de vijf weddenschappen heeft aangegaan") [1]. Het is natuurlijk mogelijk, dat deze naam of bijnaam de „garbhotpattināma" en (Dharaṇī) Indra (varman) de abhiṣeka-naam van den vorst is geweest, doch een nadere bevestiging van deze gissing kan niet achterwege blijven, alvorens tot een gelijkstelling van de beide „sieraden van het Çailendra-geslacht" kan worden overgegaan.

Een ander punt van onderzoek betreft de vraag of de Kĕloerak-inscriptie soms gegevens bevat, die tot verheldering van de verhouding tusschen den Sumatraanschen en den Javaanschen tak van de Çailendra-dynastie kunnen dienen.

Er bestaat alle reden hiernaar te vragen, nu een nieuw gegeven aan het licht is gekomen, dat ons weliswaar op één punt iets verder heeft gebracht, doch de voornaamste kwestie waar het hier om gaat onopgelost heeft gelaten.

In het eedsformulier van de oorkonde van 829 çaka, uitgevaardigd door Çrī mahārāja rakai watukura dyaḥ Balitung Çrī Dharmmodaya Mahāçambhu, onlangs door Stutterheim uitgegeven in dit Tijdschrift, Dl. LXVII p. 172 vlg. is een lijst opgenomen van de voorgangers van den levenden vorst, die als beschermers van den kraton te Mĕdang en te Poh Pitu optreden.

---

[1]) Brandes' vertaling van paṇāṃkaraṇa „die een gelofte gedaan heeft" is onjuist. Paṇa bet. „inzet", „weddenschap", ook muntstuk ter waarde van 9.48 gram koper (Rapson, *Indian Coins* p. 2).

Deze lijst, die met den rakai Matarām sang ratu Sañjaya, den bekenden vorst van de oorkonde van Tjanggal, aanvangt, noemt als tweede een çrī mahārāja rakai panangkaran, welke vorst volgens Stutterheims zeer aannemelijke gissing geïdentificeerd moet worden met den kariyāna (versanskritiseering van rakryan) Paṇaṃkaraṇa van de oorkonde van Kalasan [1]).

De reeds vroeger door Vogel geopperde meening [2]). dat er in de Kalasan-inscriptie van t w e e vorsten gesproken wordt, ontvangt in deze ontdekking krachtigen steun. De eerste zou dan zijn de (Sumatraansche) Çailendrarāja, wiens guru's bij de stichting van het Tārā-heiligdom een voornamen rol speelden; de andere de

1) Dat de in de lijst genoemde v o o r g a n g e r s van Balitung ook zijn v o o r v a d e r e n zouden zijn geweest, zooals STUTTERHEIM *l.c.* p. 188 stilzwijgend aanneemt, is allerminst bewezen. Het is o.i. zeer goed mogelijk, dat de tweede van de lijst, de çrī mahārāja rakai panangkaran (de Çailendravaṅçatilaka van Kalasan) niet tot de inheemsch-Javaansche dynastie behoorde, maar een Sumatraansche Çailendra-prins was — bijv. een jongere zoon van den Çailendrarāja — die door een huwelijk met een Javaansche prinses legitiem opvolger van Sañjaya is geworden en om die reden een plaats in de officieele lijst heeft gekregen. Wellicht geeft de oorkonde v. Nālandā aan hoe het inhuwelijken van de Çailendra's in het Jav. vorstenhuis heeft plaats gehad: niet de e e r s t e Çailendra-vorst zou zich met de Jav. dynastie vermaagschapt hebben (waarschijnlijk werd hij koning van Yavabhūmi par droit de conquête), maar diens zoon door het huwelijk met Tārā, in wie wij dan eene Javaansche prinses hebben te zien. Vermoedelijk zijn ook de tweede en derde mahārāja van de lijst van Balitung, de rakai's panunggalan en warak, waarover uit geen enkele oorkonde iets blijkt, Çailendra's en volgt op hunne regeering de „restauratie" van de Javaansche dynastie (wederom door een huwelijk bewerkstelligd?).

Ik kan dus niet inzien, dat het gebouw, dat uit de Midden-Javaansche gegevens is opgetrokken, door de bewuste identificatie aan het wankelen is gebracht (ST. *l.c.* p. 213). Integendeel, ik geloof, dat er voorloopig geen aanleiding is, om de bestaande opvattingen omtrent het interregnum van de Çailendra's op Java te herzien.

2) *B. K. I.* 75 p. 634.

kariyāna paṇankara (dyaḥ Pañcapaṇa), de Javaansche telg van de Çailendra-dynastie.

Is er nu over dit optreden der guru's iets naders te weten te komen?

Volgens Stutterheim [1]) worden zij in de oorkonde zoo nadrukkelijk vermeld, omdat men verwachten zou, dat J a v a a n s c h e guru's het werk hadden uitgevoerd en de vorst om een of andere reden geestelijken uit Sumatra deed overkomen, ten einde een zoo zuiver mogelijk gebouwd en gewijd Buddhistisch heiligdom te verkrijgen. Deze onderstelling is o.i. in strijd met de bewoordingen van den tekst, waaruit valt af te leiden, dat het initiatief tot den tempelbouw niet van den Javaanschen vorst, doch zeer bepaaldelijk van de Çailendrarājaguru's is uitgegaan. In vers 2 wordt gezegd, dat het Tārā-heiligdom door de bedoelde guru's gebouwd werd, nadat zij hun invloed hadden aangewend op den (Javaanschen) vorst, en in vers 3 heet het kort en bondig, dat op hun b e v e l (ājñā) de stichting plaats had.

Het hier opgemerkte dunkt ons, ook in politiek opzicht, niet geheel van belang ontbloot.

Immers, bedenkt men, dat in den tijd onzer inscriptie de staatkundige betrekkingen tusschen de vorsten onderling gewoonlijk door geestelijken werden onderhouden [2]), en leest men dan in de Kalasan-inscriptie, dat geestelijken van den Sumatraanschen vorst een bevel aan den Javaanschen mahārāja gaven, dat deze gehoorzaam opvolgde, dan heeft het er alle schijn van, dat de eerste bij monde van zijn afgezanten den laatste de wet op zijn eigen gebied voorschreef.

Al kunnen uiteraard uit dit eene geval geen gevolgtrekkingen ten aanzien van de machtsverhouding van Çrīvijaya en Java in het algemeen gemaakt worden, zoo kunnen wij toch moeilijk ontkomen aan het vermoe-

---

[1]) *L. c., Naschrift* p. 214.
[2]) *T. K. B. G.* LXV p. 561.

den, dat de onafhankelijkheid van Java ten opzichte van Çrīvijaya, waarin de Nālandā-oorkonde heeft doen gelooven, aan zekere beperkingen onderworpen was en Çrīvijaya's overwicht op religieus gebied, dat duidelijk uit de Kalasan-inscriptie spreekt, ons tevens een beeld geeft van de politieke verhouding tusschen den ouderen, Sumatraanschen, en den jongeren, Javaanschen, tak van den Çailendravaṅça.

Wanneer de inscriptie van Këloerak bijzonderheden over de zoo juist besproken kwestie bevat, dan moeten deze in een van de onleesbare passages van vers 4—9 schuilen. Uit de ontcijferbare gedeelten komen wij alleen, zooals wij reeds opmerkten, den naam van den Çailendravaṅçatilaka, maar helaas niets aangaande zijn verhouding tot den heerscher van het machtige rijk van den overwal te weten. Dit gemis wordt eenigermate gecompenseerd door een niet oninteressante mededeeling, die ons over den guru van den vorst gedaan wordt. In de 7de strophe is sprake van iemand — waarschijnlijk den vorst — die eerbiedige hulde aan den guru van G a u ḍ ī d v ī p a betuigt; in het volgende vers heet door den guru van den .... vorst het Mañjuçrī-beeld te zijn opgericht; volgens vers 11 is het Kumāraghoṣa die hetzelfde beeld in het jaar 704 opstelde.

Na wat er boven over de inkleeding van de stof onzer inscriptie in vergelijking met die van het Kalasaninschrift is opgemerkt, is het duidelijk, dat deze mededeelingen niet op zich zelve staan, doch alle op hetzelfde feit: dat door 's vorsten vereerden guru genaamd Kumāraghoṣa uit Gauḍīdvīpa het Mañjuçrībeeld werd opgesteld en gewijd, betrekking hebben. Daar wisselvormen van Indische plaatsnamen op a en ī niet ongewoon zijn (vgl. Kauçāmbha-Kauçāmbhī) zal er o.i. geen ernstig bezwaar bestaan tegen een gelijkstelling van het Gauḍī van onze inscriptie (metri causa gebruikt) met Gauḍa, welke naam oorspronkelijk een district (Gauḍa-

viṣaya), gelegen tusschen Puṇḍravardhana en de Ganges-delta, aanduidde en later een zeer gebruikelijke benaming van het Bengaleesche rijk der Pālavorsten geworden is [1]).

Men mag dus uit de 7de strophe van onze inscriptie afleiden, dat een van Gauḍī-dvīpa, d.i. waarschijnlijk Oost-Bengalen, afkomstige geestelijke aan het hof van den Javaanschen vorst verbonden was en bij de oprichting van het Mañjuçrī-beeld als wijpriester optrad, waaruit weer de conclusie te trekken valt, dat er ten tijde van onze inscriptie nauwe en vriendschappelijke betrekkingen tusschen Gauḍa en het rijk van den Javaanschen Çailendra hebben bestaan. Over het laatste zal niemand zich verwonderen. Het brengt alleen de bevestiging van de juistheid der berichten uit vroeger en later tijd, welke als voornaamste uitgangspunt van de Buddhistische invloeden op het eilandenrijk het Oostelijk deel van de Ganges vlakte aanwijzen. Van meer beteekenis is het feit, dat er hier — eigenlijk voor het eerst uit een Midden-Javaansche bron — iets blijkt van een direct contact van Voor-Indië met Midden-Java en eindelijk ons een naam wordt genoemd, de naam van een van de talrijke Indische

---

1) Gauḍa van guḍa „ruwe suiker" en „melasse", mal. goela; ook het naburige Puṇḍravardhana (puṇḍra een roode suikerriet-varieteit) was als suikerland beroemd. LASSEN, *Ind. Alth.* I p. 140. BURNOUF, *Introduction* p. 572. De oudste beschrijving van Gauḍaviṣaya is van Hiuen Tsiang (BEAL, *Si-yu-ki* II p. 201; WATTERS, *On Yuan Chwnag* II p. 191). Over de geschiedenis van het district en het rijk G. zie MONMOHAN CHAKRAVARTI *Notes on the Geography of Old Bengal, J. & Pr. A. S. B., N. S.* V 1908, p. 273 vlg. Over de hoofdstad Gauḍa of Gaur, later genoemd Lakṣamanāvatī of Lakhnauti, *Imp. Gazetteer* XII, p. 186 en de daar opgegeven litteratuur, en NUNDOLAL DEY, *Geogr. Dict. of Anc. and Mediaeval India, Suppl. Ind. Ant.*

Nāg. kṛt. 83: 4 noemt Gauḍa onder de landen, vanwaar „onophoudelijk allerlei lieden per schip (naar Java) kwamen, met talrijke handelaars, monniken en voorname brahmanen ....".

geestelijken, die, gekomen van het heilige land, door hun persoonlijken invloed het geloof op Sumatra en Java verbreidden.

Aanteekeningen bij den tekst.

Kīrtistambha vs. 9 (°mbha onduidelijk) en vs. 13.

Volgens Fergusson [1]) zou dit woord een synoniem zijn van toraṇa, het monumentale poortgebouw, dat toegang geeft tot het Buddhistische of Hindoesche heiligdom en bestaat uit een tweetal, onderling door een of meer, gewoonlijk rijk gebeeldhouwde, dorpels verbonden, kolommen.

Elders vinden wij de benaming kīrtistambha toegepast op een hoog, torenvormig, in verdiepingen opgetrokken bouwwerk in den trant van een Chineesche pagode [2]).

Dat in de Kĕloerak-inscriptie geen gebouw van deze descriptie bedoeld kan zijn behoeft niet te worden betoogd. Niet alleen zijn in de Hindoe-Javaansche kunst toraṇa's of pagode-achtige bouwwerken ganschelijk onbekend, maar bovendien wordt in de inscriptie gezegd, dat „deze kīrtistambha de gedaante heeft van een beeld van Mañjuçrī". Het is duidelijk, dat iets niet tegelijkertijd een beeld en een bouwwerk kan zijn.

Men kan nu nog onderstellen, dat de kīrtistambha van de Kĕloerak-inscriptie een bijzonder soort stambha aanduidt, dus — gelet op de beteekenis van dit laatste woord in de Voorindische architectuur — een hooge, vrijstaande kolom of zuil (lāṭ), die bij een heiligdom

1) *History of Indian and Eastern Architecture*, 2 I, p. 434, 435, II p. 136 en 184.

2) COOMARASWAMY, *Gesch. der ind. u. indon. Kunst*, 1927 p. 124 en Abb. 251.

of op een heilige plek stond opgericht [1]). In de oudste Buddhistische kunst droegen deze stambha's, naar de talrijke afbeeldingen van deze monumenten op reliefs en ook de gespaard gebleven exemplaren te aanschouwen geven, op den top een Buddhistisch embleem — gewoonlijk den cakra — of een der dieren van de vier windstreken — leeuw, stier, olifant of paard (?) — of een combinatie van beide figuren, terwijl op de zuilen uit later tijd, die de aanhangers van de drie voornaamste godsdiensten oprichtten, behalve emblemen of dierfiguren, ook soms godenbeelden waren geplaatst [2]).

Bij het voorkomen van zulke d e v a t ā p r a t i m ā s t a m b h a's in Voor-Indië, zal men zich den kīrtistambha van de Këloerak-inscriptie wellicht moeten denken als een zuil, op welker top een metalen of steenen beeld van Mañjuçrī was opgesteld. Omtrent de afmetingen van dezen stambha zal men zich natuurlijk geen overdreven voorstellingen hebben te vormen. Indien zuilen van tientallen voeten hoogte gelijk de Voorindische exemplaren op Java waren opgericht, zouden daarvan zonder twijfel overblijfselen aan het licht zijn gekomen. Wij zullen ons dus eer iets moeten voorstellen in den geest van het bekende monument van Tjoepoe watoe, thans opgesteld op het residentserf te Djokjakarta, welke zuil, massief als zij is, zeer goed een stambha kan zijn geheeten en in plaats van het vlamvormige topstuk,

---

1) „Stambha" beteekent ook de niet-vrijstaande kolom of pilaster van een bouwwerk. Hiervan is natuurlijk in onze inscriptie geen sprake.

2) Zie over de stambha's en hunne emblemen o.a. SMITH, *History of Fine Art in India and Ceylon*, 1911, p. 20, 59 en 174, LA ROCHE, *Ind. Baukunst*, 1921, I p. 9 COOMARASWAMY, *Gesch. der ind. u. indon. Kunst*, 1927 p. 9, 17, 20, 31, 37 en 40. Een afbeelding van de 43 voet hooge dhvajastambha, die vroeger een 4-armige Viṣṇu-droeg, opgericht bij Eram, Sagar-distr. 484-5 A. D. bij SMITH, *o.c.* fig. 121.

waardoor zij nu is bekroond, een godenbeeld kan hebben gedragen [1]).

Tegenover de boven gegeven verklaring, waarbij verband met de bouwkundige beteekenis van het woord stambha is verondersteld, is een andere opvatting van het 14de vers zeer goed te verdedigen, deze namelijk, dat kīrtistambha, evenals het daarop volgende „dharmasetu" — waarover straks zal worden gehandeld — in overdrachtelijken zin is gebezigd en het Mañjuçrībeeld in de wijze van uitbeelding en opstelling zich niet van de gewone godenvoorstellingen onderscheidde.

Grond voor deze opvatting geeft de Kamboja'sche inscriptie van Kdĕi Aṅ [2]), die in 589 çaka door een zekeren Siṅhadatta,den lijfarts van koning Jayavarman, ter herinnering aan de oprichting van een liṅga en de stichting van een heiligdom gewijd aan Çiva-Vijajeçvara, werd opgesteld. Nadat melding gemaakt is van de oprichting van beelden van Hara en Hari door een voorvader van den schenker, geeft het 12de vers te lezen:

---

1) Vgl. LEVI's interessante opmerkingen over de Nepalsche stambha's (*Le Népal* II p. 14): „Un des accessoires les plus répandus au Népal, également fréquent dans les temples du bouddhisme et dans ceux du çivaïsme, est le pillier indépendant dressé devant la façade, tantôt arrondi, tantôt carré, tantôt avec des arêtes en biseau, parfois planté à même dans le sol, parfois cerclé d'un anneau à la base, ou porté sur le dos d'une tortue, et couronné presque toujours d'un lotus épanoui qui sert de chapiteau en même temps que de socle pour une image. L'usage en est très ancien; le premier monument, daté du Népal est le pilier érigé par Māna devant le temple de Changu-Narayan, en 386 Samvat; ce pilier, carré du bas, devient octogonal, puis se taille à seize faces, enfin s'arrondit à la partie supérieure; il était originellement surmonté d'un Garuḍa sous les traits d'un homme ailé fléchissant sur un genou. .... En d'autres cas la figure du sommet présente le donateur .... ou le vāhana du dieu, son compagnon et sa monture à la fois."

2) *Inscr. sanscr. du Campā et du Camb.* No. XI.

yo tiṣṭipad imau devau çraddhayā bhūridakṣiṇau
kīttistambhau ivodagrau yau sthitau ā bhu-
vasthiteḥ

d.i. volgens de vertaling van Barth: „(Les images) de ces deux dieux furent par lui érigées avec foi, non sans de nombreuses libéralités (en faveur des prêtres), haut dressées comme deux piliers de (sa) gloire, destinées a rester debout tant que la terre sera debout."

Uit het gebruik van het woord iva volgt, dat er voor den opsteller van de inscriptie geen gelijkheid, doch slechts gelijkenis tusschen de godenbeelden en den kīrtistambha bestond: In zijn oog waren de beide beelden even onvergankelijk en even hoog ten hemel rijzend als kīrtistambha's [1]), het laatste woord opgevat in de betee-

[1]) Hiermede wil niet gezegd zijn, dat er voor den opsteller der inscriptie geen andere dan deze oppervlakkige gelijkenis tusschen den stambha en het godenbeeld zou bestaan hebben. De Narasiṃhāvatāra van Viṣṇu en de Lingodbhavamūrti van Çiva, die de godheid onderscheidelijk uit een tempelzuil en een liṅga te voorschijn laten treden, wijzen op een nauw mythisch verband tusschen beide voorstellingen. Vergelijk nog Kathāsaritsāgara 37, 3, 1 vlg., waar verteld wordt, hoe een stambha op een lijkenakker, waartegen een jongeling iederen dag zijn rug komt aanwrijven en die daardoor spiegelglad is geworden, door een beeldhouwer tot de beeltenis van de godin Gauri wordt gebeiteld en daarop door een Vidyādharī bezield wordt. Als de jongeling zijn dagelijksche bezoek aan den stambha brengt wordt de Vidyādharī op hem verliefd en komt plotseling uit den paal te voorschijn.

De klassieke locus, die de identiteit van den skambha (= stambha, vgl. GOLDSTUCKER bij MUIR *O. S. T.* V p. 284) en het opperwezen in het licht stelt is Atharvaveda X, 7. Skambha „de wereld-zuil" wordt hier achtereenvolgens vereenzelvigd met het universum, Puruṣa, het hoogste Brahma en Indra, en zelfs boven Prajāpati gesteld; hij doordringt het heelal in de laagste, middelste en laagste regionen en evenzoo den tijd in het verleden, het heden en de toekomst. De attributen van het hoogste wezen worden hem toegekend. Zeer opmerkelijk is, dat van den Skambha, evenals van den kīrtistambha van de Kēl.-inscr. (zie

kenis van zuil, opgericht tot ondersteuning, schraging van den roem [1]) van den stichter.

Hoewel een woord als i v a in de Kĕloerak-inscriptie ontbreekt om een vergelijking uit te drukken, heeft het bovenstaande toch zeer waarschijnlijk gemaakt, dat het woord kīrtistambha in vs. 9 en 13 geen betrekking heeft op de uiterlijke gedaante of op de wijze van opstelling van het Mañjuçrī-beeld, doch dat het, evenals in de Kamboja'sche inscriptie overdrachtelijk gebezigd, het beeld vergelijkt met — wat in de Indische beeldspraak gewoonlijk beteekent: vereenzelvigt met — „een pijler van roemrijke vroomheid".

Als wij de bovenstaande verklaring van kīrtistambha als de juiste aanvaarden, zijn wij niet genoodzaakt een buitenissige, in het kader der Hindoe-Javaansche kunst niet passende voorstelling in het geding te brengen, doch mogen wij aannemen, dat het Mañjuçrī-beeld in de gewone Bodhisattva-houding op een lotuskussen was geplaatst en dit weer op een voetstuk (waar de steen was ingemetseld?) was opgesteld.

D h a r m a s e t u. Komt voor in de 10de strophe van de inscriptie van Kalasan.

apica: sarvān evāgāminaḥ pārthivendrān

---

vers 15) gezegd wordt, dat hij alle (drie en dertig) goden bevat en dat zij beide met een boom worden vergeleken (inscr. v. Kĕl. vers 17 en A. V. l.c. vers 38). Zie ook de inscr. van Kahaum, A. D. 460—1 (*C.I.I.* III p. 67), waar gewag wordt gemaakt van een çailastambha .... kīrtikartā .... „There was then planted in this ground this most beautiful pillar of stone, which resembles the top of the summit of mountains and which confers fame". Het tertium comparationis is in al deze gevallen Meru, de wereldberg.

1) O.i. moet hier geen concrete beteekenis („roemrijk werk" vgl. VOGEL, *B. K. I.* 69 p. 344 vlg.) aan kīrti worden toegekend, doch een abstracte, dus „roem" sc. op het gebied van vroomheid en mildheid.

bhūyobhūyo yācate rājasiṅhaḥ /
sāmānyo yan dharmmasetu narāṇām
kālekāle pālanīyo bhavadbhiḥ //

en in vs. 13 en 19 van de Këloerak-inscriptie.

De omstandigheid, dat het geciteerde vers aansluit bij de schenking van dorpsgrond aan den saṅgha (vs. 7—9) gaf Bhandarkar aanleiding om sāmānyo yan dharmmasetu narāṇām te vertalen „that his bridge in te shape of charities which is common to all men ....” [1]).

Brandes legde blijkbaar verband tusschen het gestichte vrijgebied — den dorpsgrond van Kalasan — en de tot de toekomstige vorsten gerichte bede (vs. 10) om den dharma te eerbiedigen. Vandaar zijne vertaling, waarbij hij zich aan de door het Petersb. Wb. opgegeven beteekenis van dharmasetu („Damm zum Schutze des Rechtes”) hield: „Voorts verzoekt de vorst alle later regeerende vorsten dringend: moge deze rechts dam (dit schutsrecht) der luiden, welke (dat) voor allen gelijkelijk geldt, te allen tijde door U gehandhaafd worden”.

In onze inscriptie, waarin niet van een schenking van gronden gerept wordt, wordt op de twee genoemde plaatsen het Mañjuçrī-beeld zelf een dharmasetu geheeten. De nauwe verwantschap tusschen de inschriften van Kalasan en Këloerak maakt het op grond van het laatste feit zeer waarschijnlijk, dat in de Kalasan-inscriptie dharmasetu geen betrekking heeft op de milddadigheid van den vorst jegens den saṅgha, evenmin op de rechten van dezen saṅgha op het vrijgebied, doch een rechtstreeksche aanduiding is van de vrome stichting zelve: het Tārā-heiligdom.

Wordt dus het woord als appellatief in de eene inscriptie op een heiligdom, in de andere op een goden-

---

1) *J. Bombay Br. R. A. S.* XVII, II p. 3.

beeld toegepast, bovendien is het uit de litteratuur [1]) en uit de inscriptie van Nālandā [2]) als een door verschillende vorsten gedragen eigennaam bekend.

Het gebruik van dharmasetu in deze drie gevallen zal n.h.v. uit een van de overdrachtelijke beteekenissen van setu zijn te verklaren. Setu is oorspronkelijk „dat wat verbindt" (vandaar: „band", „strik", „boei", „keten"), waaruit zich ontwikkeld hebben de beteekenissen „dam" (als verbinding tusschen twee plaatsen; waaruit weer: „afdamming", „afsluiting", „grens", „slagboom", „hinderpaal", ook „reglement", en „wet") en brug (ook „ezelsbrug" en „commentaar").

Dharmasetu zal nu o.i. zijn op te vatten als het middel (een persoon of een voorwerp), dat in zijn overgankelijkheid en onverzettelijkheid, evenals een „dam", bestemd is om den dharma — de verzameling van vrome plichten — af te dammen, te omsluiten, binnen bepaalde grenzen te houden en zoodoende in haar vollen omvang voor het nageslacht te bewaren.

Vers 14. Bij de beschrijving van den steen van Kĕloerak in Groeneveldt's Catalogus teekende Brandes aan: „Aangezien er gesproken wordt van beelden van den Buddha, de Dharma en de Sanggha, die in een tempel zijn opgesteld, schijnt de tempel, waarbij deze steen heeft behoord Tjaṇḍi Loemboeng te zijn, welke tjaṇḍi, die van Buddhistische oorsprong is, zich namelijk door zijne drie nissen in den achterwand voordoet als een tempel gewijd aan den Triratna".

Naar aanleiding van een latere uitlating van Brandes [3]), „dat tjaṇḍi Sewoe zeer wel een Triratna-tempel zou kunnen zijn", opperde Rouffaer de onderstelling [4]),

---

1) Zie *P. W.* s.v. dharmasetu.

2) Dharmasetu heet de grootvader van moederszijde van Bālaputradeva, kg. v. Suvarṇadvīpa *T. K. B. G.* LXV p. 517.

3) *Encycl. v. N. I*[1] III s.v. „Oudheden".

4) *Not. Bat. Gen.* 1909 p. 150 en LXXX.

dat, evenals de Sanskrit-inscriptie van Kalasan de stichtingsoorkonde van tjaṇḍi Kalasan is, zoo ook de Sanskrit-inscriptie van Kĕloerak die van tjaṇḍi Sewoe zou wezen.

Volgens Van Erp [1]) zouden de planverdeeling en de distributie van de nissen in den hoofdtempel van Sewoe zich zeer wel met deze gissing laten rijmen.

Eindelijk heeft Krom zich nog met dezelfde kwestie beziggehouden [2]) en onder het voorbehoud, dat er werkelijk in de inscriptie van beelden van den Triratna gewag wordt gemaakt, — beelden die in de oudere Buddhistische kunst zeer ongewoon zijn — de kansen van tjaṇḍi Loemboeng en tjaṇḍi Sewoe tegen elkaar afgewogen. Vooral op grond van de schriftsoort der bij het laatste heiligdom gevonden inscripties acht hij het waarschijnlijkste, dat, als de oorkonde van Kĕloerak bij een der beide tempels behoord heeft, dit eerder tjaṇḍi Loemboeng dan tjaṇḍi Sewoe is geweest.

Wij willen nu nagaan in hoeverre de inscriptie zelve tot het maken van onderstellingen aanleiding geeft.

In de leesbare gedeelten van den tekst wordt niet van de stichting van een heiligdom gesproken. Men zou nu kunnen meenen, dat die stichting in een van de vele onontcijferbare gedeelten wordt vermeld en de bouw van een tempel er even terloops wordt aangeroerd als de oprichting van het Tārā-beeld in de Kalasan-inscriptie. Deze onderstelling is echter niet wel houdbaar. Vooreerst niet, omdat de inscriptie, indien inderdaad de bedoeling had voorgezeten, de oprichting zoowel van een heiligdom als van een beeld te memoreeren, ongetwijfeld, evenals de Kalasan-inscriptie dat deed, allen nadruk had gelegd op de eerste vrome daad en de laatste als een bijzaak had behandeld. Hetgeen, zooals we reeds gezien hebben, niet het geval is. Maar bovendien: indien

1) *Not. Bat. Gen.* 1911, p. 2.
2) *Inleiding*[2], p. 273.

de oprichting van het beeld gepaard was gegaan met den bouw van een tempel, dan zouden ongetwijfeld, zooals te doen gebruikelijk was, ter bestrijding van de kosten van onderhoud van het bouwwerk, desagronden aan den saṅgha zijn geschonken, aan welke schenking toch minstens drie verzen — zie de Kalasan-inscriptie — zouden zijn gewijd.

Dat in onze inscriptie de vermelding niet alleen van de stichting van een heiligdom maar ook van de toekenning van de daarvan onafscheidelijke bhūdakṣiṇā in een onontcijferbare passage zou schuilen, is in hooge mate onwaarschijnlijk. Wij moeten het er dus voor houden, dat de tempel, waarin volgens Brandes de Triratnabeelden waren opgesteld, in elk geval n i e t bij gelegenheid van de oprichting van het Mañjuçrī-beeld werd gesticht.

Men vraagt zich nu natuurlijk dadelijk af, of de bedoelde beelden dan bestemd waren om in een reeds bestaand heiligdom te worden opgesteld.

De 14de strophe, die Brandes ongetwijfeld op het oog had, toen hij van een „tempel" sprak, luidt in letterlijke vertaling: „Hier zijn de Buddha, de Dharma en de Saṅgha in het inwendige (in het verborgene) aanwezig, te aanschouwen in dit schoone juweel, dat Smara den vijand, vernietigt".

Het is niet te verwonderen, dat Brandes, wien het verband waarin deze passage voorkomt niet bekend was, de meening was toegedaan, dat onder „d r ç y a r a t n e 's m i n" een heiligdom verstaan werd. Zien wij evenwel naar de aan het 14de vers voorafgaande en de daarop volgende strophe, waarin k ī r t i s t a m b h a 'y a m (vs. 13) „deze beeldzuil" d.i. het Mañjuçrībeeld en a y a m . . . . v a j r a d h ṛ k (vs. 15) „deze vajradrager" d.i. Mañjuçrī [1]) aanduidt, dan is geen andere opvatting

---

1) V a j r a d h a r a is een van de vele namen van Mañjuçrī. BURNOUF, *Lotus*, p. 509.

mogelijk, dan dat de plaatsbepalingen „hier (a t r a) en „in dit juweel" in vers 14 op het Mañjuçrī-beeld — nauwkeuriger: op den kīrtistambha van vers 13 — betrekking hebben.

Er wordt dus in de 14de strophe gezegd, dat in den kīrtistambha, zijnde het beeld van Mañjuçrī, de Buddha, de Dharma en de Saṅgha „verborgen" aanwezig zijn zonderdat daarbij eenige aanwijzing wordt gegeven, dat de laatste grootheden in afzonderlijke beelden waren voorgesteld, laat staan dat zij in een of ander heiligdom waren of werden opgesteld.

Hoe zal men nu, op de bewoordingen van het 14de vers afgaande, kunnen verklaren, dat één en dezelfde figuur Mañjuçrī uitbeeldde en tezelfdertijd den Triratna „in het verborgene" bevatte?

Wij meenen een antwoord op deze vraag te kunnen geven door naar een beroemd Buddhistisch beeld, waarin eene zelfde voorstelling tot uiting was gebracht, te verwijzen.

In de door Foucher gepubliceerde Nepaleesche handschriften vindt men onder de miniaturen, die de in bepaalde gebieden vereerde godheden weergeven, een tweetal afbeeldingen van den in Puṇḍravarddhana vereerden B u d d h a T r i ç a r a ṇ a [1]), den „Buddha van de Drie Toevluchten", waaronder verstaan worden naar men weet de Buddha, de Dharma en Saṅgha, de drie machten, waartoe bij het toetreden tot de congregatie de geloovigen verklaren hun „toevlucht" te nemen.

De eerste afbeelding (I, 8) geeft den Buddha weer op Europeesche wijze gezeten, de handen in dharmacakramudrā, met Avalokiteçvara ter rechter en Vajrapāṇi ter linker zijde; het onderschrift luidt: Puṇḍavard-

---

[1]) *Iconogr. bouddh.* I p. 89 en Min. I, 8 (pl. III, 4) en II, 6.

dhane Triçaraṇa-Buddha-Bhaṭṭārakaḥ „de Heer Buddha van de Drie Toevluchten te Puṇḍavarddhana" (lees Puṇḍra°).

De andere miniatuur vertoont den Buddha met de handen in vitarkamudrā, geflankeerd door twee adoranten en draagt het onderschrift Puṇḍavarddhane Triçaraṇaḥ „de Drie Toevluchten te Puṇḍavardhana".

Kan van de eerste afbeelding nog worden aangenomen, dat de drie figuren gezamenlijk de Triçaraṇa uitbeelden — waarbij dan Avalokiteçvara en Vajrapāṇi resp. als Dharma en Saṅgha fungeeren — hoewel de plaatsing van de beide Bodhisattva's buiten het heiligdom, waarin de Buddha is gezeten, deze opvatting niet aanbeveelt, het onderschrift van de tweede miniatuur stelt boven allen twijfel, dat de Buddha-figuur op zich zelf den Triçaraṇa — dus den Buddha, den Dharma en den Saṅgha — vormt.

Het bovenstaande heeft ons een niet onaannemelijke verklaring van de 14de strophe aan de hand gedaan: men zal zich moeten voorstellen, dat, evenals de Triçaraṇa-Buddha van Puṇḍravarddhana, ook de Mañjuçrī van Kĕloerak in zich zelf de „Drie Toevluchten" van den geloovige heeft gevormd en in zijn beeltenis de Buddha, de Dharma en de Saṅgha vereenigd waren voorgesteld.

De Buddha-waardigheid, waarmede in deze voorstelling Mañjuçrī bekleed is geweest, zal in het tweede deel van deze verhandeling een punt van nadere bespreking uitmaken. Wij vestigen er hier alleen de aandacht op, dat de gebezigde uitdrukking antargataḥ sthitaḥ, welke niet onduidelijk te kennen geeft, dat de Triratna-godheden in het inwendige (van het beeld) „verborgen" waren, waarschijnlijk in verband moet worden gebracht met de prāṇapratiṣṭhā, de wijdingsceremonie, waarbij de „ziel" van de vereerde godheid, belichaamd in een of meer met zijn mantra of dhāraṇī beschreven metalen plaatjes, in een

inwendige holte (gewoonlijk in het zitvlak van het beeld) werden gefixeerd.

Bij den Mañjuçrī van Kĕloerak zal dus de wijding hebben bestaan uit het insluiten van de formulieren der Triratna-godheden in een holte van het beeld, door welke handeling de prāṇa van de Drievuldigheid, „antargataḥ sthitaḥ", de beeltenis van den Bodhisattva bezield heeft.

V e r s 15. De hier boven bepleite opvatting, dat in een en hetzelfde beeld een trits van godheden aanwezig werd gedacht, ontvangt zijdelings steun in het volgende vers. Er wordt hier gezegd, dat „deze Vajradrager" (d.i. Mañjuçrī) gelijk is aan Brahmā, Viṣṇu en Maheçvara, ja aan „alle goden" en als zoodanig bezongen wordt als Mañjuvāc.

Het woord °m a y a, dat gebezigd is om uit te drukken, dat de Bodhisattva één is met de Çivaietische godheden, letterlijk: dat hij uit die godheden bestaat of dat hij hen b e v a t, is als een equivalent van het a n t a r g a t a ḥ s t h i t a ḥ in de voorgaande strophe, waarin immers eveneens een „bevatten" ligt besloten, te beschouwen. Evenals het 15de vers niet anders dan een identificatie van Mañjuçrī met de Trimūrti geeft, zoo heeft het 14de vers geene andere bedoeling dan de eenheid van den Bodhisattva en den Triratna in het licht te stellen. En zoo min als vers 15 aanleiding geeft om te onderstellen, dat Brahmā, Viṣṇu, Maheçvara en de overige godheden van het Çivaiëtische pantheon in afzonderlijke beelden waren voorgesteld, evenmin bestaat er grond voor de meening, dat de Buddha, de Dharma en de Saṅgha van vers 15 nog eens afzonderlijk waren uitgebeeld.

D e a a n h e f. Ten slotte meenen wij nog een bevestiging van de hier voorgestelde verklaring van de 14de strophe te vinden in den aanhef van de inscriptie, lui-

dende namo ratnatrayāya. De verwantschap tusschen de inscriptie van Kalasan en die van Këloerak had er ons op voorbereid, dat de godheid, aan wie de inscriptie is gewijd, dus Mañjuçrī, evenals de Tārā van het inschrift van Kalasan, in den aanhef zou zijn gehuldigd. Het feit, dat in zijn plaats de Triratna aangeroepen wordt, blijkt nu geenszins in strijd, doch veeleer in overeenstemming met deze verwachting te zijn. Immers, is in het bovenstaande de beteekenis van de 14de strophe juist geïnterpreteerd, dan wás volgens het in die strophe ontvouwde dogma de Triratna gelijk aan de in de inscriptie zelve vereerde godheid Mañjuçrī. In de beginwoorden van het inschrift bracht dus de geloovige niet alleen hulde aan de Drie Juweelen; hij riep ook op de godheid, die in zich de Drie Juweelen bevatte, den Mañjuçrī, aan de oprichting van wiens beeltenis het inschrift was gewijd.

Vers 1—2. De beide eerste verzen, die, zooals aanstonds zal blijken, bij de aanroeping van den Triratna aansluiten, behooren tot de duisterste van de inscriptie.

De eerste strophe, vervat in een zelden voorkomende varieteit van het Aryā-metrum, bestaat uit een viertal composita, die alle een op īçvara uitgaanden naam van een godheid bevatten en overigens gelijkluidend zijn. Daar alle vier op den onverbogen stamvorm eindigen, moet worden aangenomen, dat het vocatieven zijn.

De moeilijkheid schuilt voornamelijk hierin, dat niet de īçvara's zelven worden aangeroepen, doch de sugatapadākṣara's van die godheden. Wij zijn er niet in mogen slagen een bevredigende verklaring van deze uitdrukking te vinden. Beteekent °īçvarasugata pada — „de voetstap (of voetafdruk) van den °īçvarasugata" of „het Sugata-verblijf (of Sugata-schap) van den °īçvara"? En is verder het laatste woord akṣara op te vatten als de (mystieke) syllabe (zooveel als bījākṣāra, aangebracht in dien voetafdruk of opgevat als symbool van het Sugata-verblijf of

Sugataschap) of wordt er mede aangeduid het „onvergankelijke beginsel", zoodat de vertaling moet luiden „onvergankelijk beginsel van het Sugataschap van den °īçvara"?

Het eenige punt, dat een houvast voor de verklaring van deze strophe geeft, zijn de namen der drie Īçvara's — de vierde is onleesbaar — Lokeçvara, Bhadreçvara en Viçveçvara. Hoewel hierin niet ongebruikelijke bijnamen van Çiwa in zijn liṅga-manifestatie herkend kunnen worden, is het niet zeer waarschijnlijk, dat in dit verband — nml. voorafgegaan door den zuiver Buddhistischen Triratna en gevolgd door den niet minder Buddhistischen Avalokiteçvara — de oppergod van het Çivaitische pantheon ten tooneele zou verschijnen. Het woord s u g a t a, dat een integreerend bestanddeel van de vier bewuste composita vormt, maakt het aannemelijker, dat de vier Sugata's bij uitnemendheid, t.w. de vier Tathāgata's of Dhyānibuddha's gemeend zijn.

Viçveçvara zou dan Amoghasiddha, kunnen aanduiden, wiens embleem de V i ç v a-vajra is en wiens „geestelijke zoon", de Bodhisattva V i ç v a-pāṇi, ook den gekruisten vajra als attribuut voert.

Bhadreçvara zou een bijnaam kunnen zijn van Vairocana, den spiritueelen vader van Samantra-b h a d r a en als zoodanig ook heer van alle b h a d r a „heil".

Als derden °īçvara verwacht men te zullen aantreffen P a d m e ç v a r a, aanduidende Amitābha, die, evenals zijn zoon Padmapāṇi, door den rooden padma gekenmerkt wordt. De naam Lokeçvara, die men in plaats hiervan vindt, dreigt de boven gegeven verklaring te niet te zullen doen, ware het niet, dat de volgende strophe Lokeçvara als bijnaam van Amitābha vermeldt. De gelijkstelling van dezen Īçvara met den Dhyānibuddha van het Westen zal men dus op gezag van de inscriptie hebben te aanvaarden.

Voor de herstelling van den naam van den vierden Īçvara hebben wij de keuze tusschen Vajreçvara =

Akṣobhya, den geestelijken vader van Vajrapāṇi, gekenmerkt door het vajra-attribuut, en Ratneçvara = Ratnasambhava, den vader van Ratnapāṇī. Zooals hieronder nader zal blijken, is de waarschijnlijkheid groot, dat de laatste naam in de bestaande lacune moet worden ingevuld.

Vers 2. Het volgende vers bevat een aansporing tot het betuigen van deemoedige hulde aan Lokeça, den over alle windstreken licht neerstralenden Wereldheer — in ava-bhāsana schuilt wel een toespeling op den gewonen naam van den Bodhisattva Ava-lokiteçvara — die (dien anderen) Wereldheer (Lokeçvara) Amitābha op het voorhoofd durft te dragen. De uit de iconographie zoo bekende voorstelling van Avalokiteçvara, die de beeltenis van zijn spiritueelen vader Amitābha in den makuṭa draagt, vindt men hier dus in woorden beschreven.

Het eenige punt, dat in dit vers nog opmerking verdient is de overeenkomst met het begin van de tweede strophe van de Achterindische inscriptie van Battambang (çaka 908):

bhāti Lokeçvaro murdhnā yo 'mitābhañ Jinan dadhau

„Glansrijk is Lokeçvara, die den Jina Amitābha op het voorhoofd draagt." [1])

De maṇḍala van Kĕloerak. Trachten wij nu het verband tusschen de hierboven besproken, verspreide gegevens te leggen en dan allereerst eenigen zin te ontdekken in den aanhef der inscriptie bestaande uit de huldebetuiging aan den Triratna, gevolgd door de zonderlinge vocatieven, waarin de aanwezigheid van de vier Dhyānibuddha's werd vermoed, besloten door het vers, dat den Amitābha dragenden Avalokiteçvara verheerlijkt, dan ligt het op onzen weg een aanknoopingspunt te zoeken bij het systeem, dat in het

1) KERN, *Verspr. Geschr.* III, p. 299.

algemeen bij de uitbeelding van godenstelsels in het Hindoe-Javaansche mantrabuddhisme gevolgd is en in het bijzonder bij de opstelling van de godenbeelden in de tjaṇḍi Mendoet — een van de weinige heiligdommen, dat de oorspronkelijke groepeering der goden bewaard heeft — toepassing heeft gevonden.

Het is de groote verdienste van Moens geweest, in zijn opstel over de godenbeelden van dezen tempel, voor het eerst den innerlijken samenhang tusschen de drie groepen van voorstellingen — twee in de binnenruimte en een aan de buitenwanden —in het licht te hebben gesteld en met behulp van bepaalde analogieën in de ontwikkeling van het mantrabuddhistische en siddhāntistische stelsel het systeem van den Mendoet als eene eenheid te hebben beschouwd en verklaard. Onder verwijzing naar zijne uitvoerige studie kunnen wij hier met het aanstippen van de volgende hoofdzaken volstaan.

Het hoogste, onzienbare „lichaam" van den Adibuddha, de Dharmakāya [1]), die zelf niet is uitgebeeld, is de oorsprong van de beide andere „lichamen" van het Opperwezen: het eerste, de Sambhoga-kāya, het openbaringslichaam voor de Bodhisattva's (leden van de

---

[1]) Over het leerstuk van den Trikāya zie MASSON-OURSEL, *Les trois corps du Bouddha*, *J. A.* IIe S. T. I, 1913, p. 581 vlg. en de daar opgegeven oudere litteratuur. Van de meestal zeer duistere definities, die er in de bronnen van de Drie Lichamen gegeven worden, dunkt ons de volgende van den Dharmakāya, welke ontleend is aan het Avataṃsaka-sūtra en van metaphysische bespiegelingen vrij gebleven is, van bijzonder gewicht, „Le Dharmakāya .... doué d'intelligence (prajñā), de pitié (karuṇā) de volonté (praṇidhānabala), suscite pour le salut des êtres ces Bouddhas qui incarnent aux yeux des hommes la loi morale elle-même en montrant „la voie". Car il est le véhicule et la base de la loi (dharmadhātu), la matrice de tous les Buddhas qui parviennent à la délivrance (tathāgatagarbha). Il faut entendre par cette expression à la foi la matrice qui les

Congregatie), vertoont zich in twee „aspecten", nml. als de Garbhadhātu, bestaande uit de drie Jina's Çākyamuni (midden), Padmapāṇi (rechts) en Vajrapāṇi (links), die te samen den Triratna constitueeren; en de vijfvoudige Vajradhātu, gevormd door de vier Tathāgata's of Dhyānibuddha's met Çākyamuni als vijfde. Het eerst genoemde drietal neemt in de binnenruimte van de Mendoet de eereplaatsen in, terwijl de beelden van de vier Tathāgata's waarschijnlijk in de — thans ledige — nissen in de wanden hebben gezeteld.

Het tweede uit den Dharmakāya voortgekomen „lichaam" van den Oerbuddha is de Nirmāṇakāya, die, in overeenstemming met het dogma, dat dit voor alle wezens bestemd en zichtbaar is, aan de b u i t e n wanden van het heiligdom is uitgebeeld en gevormd wordt door de acht voornaamste Bodhisattva's, de equivalenten van de acht Siddhāntistische Maheçvara's, met als leider een vorm van Lokeçvara.

Vergelijken wij dit schema met de in het begin van de Këloerak-inscriptie genoemde godheden, dan blijken twee van de drie leden aan elkaar gelijk te zijn: de Triratna en de Lokeçvara, terwijl in plaats van de vier Tathāgata's vier Içvara's optreden, welke laatste godheden door ons reeds op andere gronden met de Tathāgata's werden geidentificeerd.

---

enfante et le receptacle où par réciprocité ils viennent déposer la semence des mérites acquis ...." (*o.c.* p. 584). Hieruit blijkt met voldoende duidelijkheid, dat de Dharmakāya, begiftigd met Prajñā, de „moeder" en tevens de „bruid" van alle Tathāgata's, de aarde voorstelt, die de dagelijksche zonnen baart en hen weer in haar schoot ontvangt. De Nirmāṇakaya, die voor alle stervelingen zichtbaar is, zou dan de zon in de ochtend- en avondschemering, wanneer het licht getemperd is, kunnen wezen, terwijl de Sambhogakāya die alleen door Bodhisattva's aanschouwd kan worden, het oogverblindende hemellicht op het toppunt van zijn baan zou voorstellen.

Er zijn dus wel duidelijke aanwijzingen voorhanden, dat den opsteller van de Këloerak-inscriptie een volgens het Mendoetsche systeem geconstrueerde maṇḍala voor oogen heeft gestaan. Alleen maakt het feit, dat niet de predikende Çākyamuni, maar Mañjuçrī als Jina de centrale plaats inneemt, eenige wijzigingen noodzakelijk. Wanneer we ons het stelsel van Këloerak in werkelijkheid uitgebeeld denken, plaatsen wij Mañjuçrī op den hoofdzetel, in zich zelf vormend den Triratna, dus in zich opgenomen hebbend den Buddha Çākyamuni, den Dharma in de gedaante van Padmapāṇi en den Saṅgha voorgesteld door Vajrapāṇi. Om hem heen zijn in de vier windstreken de vier Tathāgata's geplaatst [1]), Amitābha (W), Amoghasiddha (N.), Ratnasambhava (Z.) en Vairocana of Vajrasattva (O.), terwijl Akṣobhya niet is uitgebeeld, daar Mañjuçrī-zelf, in vers 14 „Māra-vernietiger" genoemd, het Akṣobhya-aspect van Çākyamuni in bhūsparçamudrā vertegenwoordigt. Achter den hoofdgod met het aangezicht naar het Westen is eindelijk een aan Mañjuçrī aangepaste vorm van Lokeçvara, de aanvoerder van de acht voornaamste Bodhisattva's, die al of niet kunnen zijn uitgebeeld, opgesteld.

Al zal vanwege de onzekerheid, waarin het eerste vers ons laat, de boven beproefde samenstelling van den maṇḍala, waarbij Mañjuçrī aan het hoofd werd geplaatst, een hypothetisch karakter blijven dragen, zoo is toch uit den inhoud van de verzen 14 en 15 reeds gebleken, dat de Mañjuçrī van Këloerak, die gezegd wordt

---

1) Wellicht in hun linga-manifestatie (zie boven p. 43). Blijkens vs. 7—11 van de Kalyāṇapañcaviṃçatikā (WILSON, *Works* II p. 11), waar Svayambhū als Ratnalingeçvara verschijnt en in den om hem gevormden maṇḍala vier andere Içvara's zijn opgesteld, was hierin voor de mantrabuddhistische gevoelens niets aanstootelijks gelegen.

zoowel den Triratna als de Trimūrti te omvatten, onmogelijk een Bodhisattva van lagen of middelbaren rang heeft kunnen zijn — zooals hij bijvoorbeeld aan den buitenwand van de tjaṇḍi Mendoet verschijnt als één van een achttal gelijkwaardigen — maar in het pantheon een zeer hooge plaats heeft ingenomen. Te rade gaande bij een tekst als de Sang hyang Kamahāyānikan, waar de beide drietallen uit Advaya, het hoogste abstracte wezen, emaneeren, [1]) mogen wij het er zelfs voor houden, dat de Mañjuçrī van Kĕloerak met de supreme waardigheid, die van Adibuddha, was bekleed.

Dat Mañjuçrī bij enkele Tantrische secten in Nepal en Tibet als Adibuddha is vereerd, is uit de teksten bekend [2]), maar helaas ontbreken voor Midden-Java de gegevens, die ons omtrent Mañjuçrī's hooge positie inlichten. Het grootste Buddhistische heiligdom Baraboeḍoer, laat ons betreffende de vraag of en zoo ja welke Adibuddha er was uitgebeeld in het duister; de identiteit van den hoofdgod van de groep bronzen van Ngandjoek is niet onbetwist; de zoo even genoemde Sang hyang Kamahāyānikan plaatst een abstract begrip aan den spits van het stelsel; Mendoet ruimt zooals we reeds gezien hebben den voornaamsten zetel in voor den predikenden Buddha. Kortom, tot dusver is nog niet geconstateerd, dat Mañjuçrī, al is het bij één secte van het Hindoe-Javaansche mantra-buddhisme, als hoogste godheid heeft gegolden.

Juist deze leemte in onze kennis omtrent een zoo uiterst belangrijke aangelegenheid als Mañjuçrī's Adibuddhaschap is een aansporing, om de aanwijzingen welke de Kĕloerak-inscriptie hierover nog bevat te volgen en met de uit Voorindische bronnen te putten

---

1) Uitg. KATS b 41 — a 44.

2) Zie o.a. CORDIER, *Catalogue* p. 58, waar als vol. 71 van de Rgyudhgrel genoemd wordt een Jñānasattvamañjuçrīādibuddhasādha, en DE LA VALLÉE POUSSIN, *E. R. E.* VIII, p. 405.

voorstellingen in verband te brengen. Alvorens hiertoe over te gaan willen wij nog eenmaal terugkomen op den inhoud van het 14de en 15de vers, bevattend de gelijkstelling van den Bodhisattva, eenerzijds met den Triratna, anderzijds met de Trimūrti.

Het Mañjuçrī-beeld en zijne omgeving. De conclusie waartoe de ontleding van het 14de en 15de vers ons geleid heeft: dat er geen enkele reden is om aan te nemen, dat bij de wijding van het Mañjuçrī-beeld ook andere beelden werden opgericht of een heiligdom hetzij voor den Bodhisattva zelven, hetzij voor andere godheden werd gebouwd, deze conclusie impliceert geenszins, dat het beeld geheel los van de beelden en bouwwerken in zijn omgeving zou hebben gestaan.

De vindplaats van den steen is helaas niet nauwkeurig bekend. De desa Kĕloerak beslaat een tamelijk groote oppervlakte: De Zuidgrens loopt ongeveer 5 meter ten Zuiden van den derden, Noordelijken ringmuur van het Prambanan-complex; de Noordgrens ongeveer 50 meter ten Zuiden van tjaṇḍi Loemboeng; de Westgrens ligt in het verlengde van de tegenwoordige Westelijke afscheiding van het Prambanan-terrein, terwijl de Oostgrens in het verlengde van de Oostgrens van het Loemboeng-complex valt. Hoewel er dus theoretisch ook eenige kans bestaat, dat de steen bij de grens van Prambanan thuis behoort, is het natuurlijk toch veel waarschijnlijker, dat hij bij het Buddhistische heiligdom dan bij het Çivaïëtische complex gevonden is.

Aangenomen dus, dat de inscriptie uit de nabijheid van tjaṇḍi Loemboeng afkomstig is, dan trekt het dadelijk de aandacht, dat dit bouwwerk juist in het midden van de lijn Noord-Zuid, die de tjaṇḍi's Sewoe en Prambanan met elkaar verbindt, gelegen is.

Waar nu, zooals wij gezien hebben, in de strophen 14 en 15 van het inschrift de Mañjuçrī zoowel met den Buddhistischen Triratna als met de Çivaïëtische

Trimūrti wordt geïdentificeerd, daar dringt de onderstelling zich aan ons op, dat dit feit in nauw verband staat met de bovenbedoelde situatie van de vindplaats van den steen ten opzichte van de Buddhistische tjaṇḍi Sewoe in het Noorden en de Çivaiëtische tjaṇḍi Prambanan, gewijd aan de Trimūrti in het Zuiden.

Trachten wij nu gissenderwijs, aan de hand van de feiten, die de inscriptie verschaft heeft, gecombineerd met de gegevens, welke uit de overblijfselen der bouwwerken zijn te putten, den gang van zaken ten aanzien van de wording van de stichtingen in de omgeving van Këloerak te reconstrueeren.

Het Mañjuçrī-beeld — waarschijnlijk van brons of van edel metaal en daarom opgesmolten en verdwenen — werd in 704 çaka op last van koning (Dharaṇī) Indra(varman) door den wijpriester Kumāraghoṣa uit Gauḍadvīpa opgericht, zonderdat die vrome daad met den bouw van een heiligdom of met de vervaardiging van andere godenbeelden gepaard ging.

Hoewel het dus oorspronkelijk vermoedelijk niet in de bedoeling van den stichter gelegen had, den Triratna en de Trimūrti afzonderlijk uit te beelden — immers, de Mañjuçrī omvatte beide tritsen —, is het zeer goed mogelijk, dat in later tijd de behoefte ontstaan is, om de tweevoudige ontplooiïng van het hoogste wezen een zelfstandig bestaan toe te kennen en beide als voorwerpen van vereering in afzonderlijke beeldgroepen te belichamen.

Zoo had dan in werkelijkheid plaats, wat zoo vaak in de teksten wordt afgeschilderd: Het hoogste wezen openbaarde zich en liet uit zich emaneeren twee verschijningsvormen, welke elk weer op haar beurt het middelpunt vormde van lagere godenkringen. Ter eene zijde manifesteerde Mañjuçrī zich in den Triratna, ter andere in de Trimūrti; de eerste trits gaf het aanzijn aan een Buddhistischen maṇḍala, de laatste vond een waardige opstelling in de tjaṇḍi Prambanan.

Bezien wij nu de overblijfselen van de Buddhistische heiligdommen bij Këloerak en gaan wij na, op welke wijze de Buddhistische maṇḍala daar kan zijn ondergebracht.

De Triratna — het Garbhadhātu-aspect van den Sambhogakāya — kan geplaatst zijn geweest in de drie nissen in den achterwand van den hoofdtempel van het Loemboeng-complex; de Mañjuçrī in de iets hoogere en breedere midden-nis [1]) met de beeltenis van Akṣobhya in de kleine nis er boven; de Dharma in de gedaante van Padmapāṇi aan zijn rechter en de Saṅga voorgesteld door Vajrapāṇi aan zijn linker zijde [2]). De zes nissen in de zijwanden en de twee naast den ingang kunnen dan — zooals Krom reeds vermoed heeft [3]) — plaats hebben geboden aan de acht Bodhisattva's te samen den Nirmāṇakāya vormend.

Wordt Brandes' onderstelling dus bewaarheid, dat tjaṇḍi Loemboeng een Triratna-tempel is geweest, dan kan de tjaṇḍi Sewoe slechts voor de godheden van de Vajradhātu-manifestatie van den Sambhogakāya bestemd geweest zijn; een conclusie die zich zeer goed met de distributie der nissen in den hoofdtempel laat vereenigen. Op den troon in de midden-cella, waar slechts plaats is voor één beeld (met ondergeslagen beenen) [4]) heeft dan vermoedelijk gezeteld Akṣobhya, de openba-

---

1) De maten van de middennis zijn: grootste hoogte 1.53 M., gr. br. 0.85 M.; die van de zijnissen: gr. h. 1.43 M., gr. br. 0.64 M. De zijwanden van de middennis zijn accolade-vormig gewelfd; de ruimte is blijkbaar bestemd geweest voor een zittend beeld. De omlijsting van de zijnissen wijkt eenigszins af van die der middennis. De accolade is hooger aangebracht; ook de verhouding van hoogte tot breedte wijst op de opstelling van een staande figuur.

2) In de Tibetaansche iconographie worden Mañjuçrī, Padmapāṇi en Vajrapāni vaak in een trias vereenigd, GRUENWEDEL, *Mythologie*, p. 134 en 138.

3) *Inleiding*² I p. 273.

4) BRANDES, *R. O. C.* 1904 p. 163 en pl. 67.

ringsvorm van den Māra-vernietigenden Mañjuçrī in dezen dhātu. In de vier neven-cella's, elk bevattend twee drietallen van nissen tegenover elkaar, waarvan telkens de iets ruimere middelste voor een hoogeren god bestemd is geweest, plaatsen wij de vier Tathāgata's (waarbij Vairocana of Vajrasattva Akṣobhya's plaats heeft ingenomen), voorgesteld in hun vreedzame (çānta) en vreesverwekkende (krodha) gedaanten tegenover elkaar in de midden-nissen, geflankeerd door hun çakti's of parivāradevatā's in de nevennissen.

In aansluiting aan deze verklaring zullen de Buddha-beelden in de bijtempeltjes waarschijnlijk moeten worden opgevat als vormend de „ontelbare" scharen van mānuṣi-buddha's van het verleden (opgesteld in een der beide dubbele kwadraten) en van de toekomst (geplaatst in het andere kwadraat), in de vier voornaamste stadia hunner levens, in hunne handhoudingen overeenkomend met de in de correspondeerende nevencella's van den hoofdtempel opgestelde Tathāgata's, terwijl de Buddha van het heden door den in de midden-cella van den hoofdtempel tronenden Akṣobhya werd gerepresenteerd.

Al zal niet ontkend kunnen worden, dat er een groot gevaar van mistasten verbonden is aan het met godheden herbevolken van een heiligdom, waarvan alleen de ledige zetels en nissen zijn overgebleven, toch zal het duidelijk geworden zijn, dat de hypothese, die de inscriptie van Kĕloerak aan de hand heeft gedaan, niet alleen enkele vroeger gegeven verklaringen aanvult en bevestigt, maar ook de mogelijkheid heeft geopend om eenige feiten die moeilijk verzoenbaar met elkaar schenen in hetzelfde godsdienst- en kunst-historische kader te passen.

Ten eerste de kwestie van de chronologie van eenige voorname bouwwerken op de grens van de residenties Djokjakarta en Soerakarta.

Op grond van de inscriptie kan vermoed worden, dat de gebeurtenissen zich in deze volgorde hebben afgespeeld: Oprichting van het Mañjuçrī-beeld in 704 çaka; vervaardiging van de beelden der beide andere leden van den Triratna; stichting van tjaṇḍi Loemboeng ter onderbrenging van den Triratna; bouw van tjaṇḍi Sewoe voor den Vajradhātu; stichting van tjaṇḍi Prambanan voor de in de inscriptie het laatst genoemde Trimūrti-godheden.

Bij dezen gang van zaken, welke een bevestiging inhoudt van de uitkomsten van het vergelijkend stijlonderzoek, volgens welke de tjaṇḍi's Loemboeng en Sewoe van na het begin der 8ste çaka-eeuw dateeren en het Prambanan-complex het laatst is verrezen, wordt, ondanks de mogelijkheid, dat de stichtingsdata der genoemde bouwwerken door intervallen van vele jaren gescheiden zijn, de eenheid van conceptie, welke aan het complex-als-geheel-beschouwd ten grondslag ligt, niet het minst in gevaar gebracht. Men mag immers aannemen, dat, toen eenmaal het grootsche stichtingsplan, dat in de leer der veelvoudige ontplooiïng van Mañjuçrī, het opperwezen, lag besloten, in groote trekken vaststond, er geen dogmatische bezwaren bestonden om de uitvoering van den bouw der onderdeelen over langen tijd te verdeelen. Zij die gelooven haasten niet. Niet slechts aan één, doch aan een reeks van vorsten werd hier de gelegenheid geboden om door de oprichting van beelden, de stichting van heiligdommen, de schenking van gronden en andere vrome werken voor zich zelven en voor hun nageslacht onvergankelijke p u ṇ y a te verwerven en aan hun verdiensten deed het geen afbreuk, wanneer in den stijl der bouwwerken en andere stichtingen de eenheid verloren ging, welke in het religieus concept eens en voor goed was vastgelegd.

Ten tweede is er het verband tusschen de Buddhistische tjaṇḍi Sewoe en de Çiwaiëtische tjaṇḍi Prambanan, dat door de inscriptie van Kĕloerak gelegd is.

Naar men weet is Groneman de eerste geweest, die het laatste heiligdom Buddhistisch heeft genoemd. Zijn uitspraak, gefundeerd als zij was op vluchtige indrukken en op onvoldoende kennis van de godsdienstige systemen, moge geen groot gewicht meer in de schaal leggen, een feit is het, dat de ligging van het complex te midden van Buddhistische stichtingen, het Buddhistisch karakter van vele motieven, symbolen en godenvoorstellingen en niet het minst de uitkomsten van het voortgezette onderzoek van het Hindoe-Javaansche mantrabuddhisme, waarin een voorname plaats aan de Çiwaïëtische hoofdgoden bleek te zijn ingeruimd — dat dit alles enkele onderzoekers heeft doen overhellen naar de meening, dat Prambanan, wel verre van een Çiwaïëtische „demonstratie", een „uitdaging" tegenover de Buddhistische tjaṇḍi Sewoe te zijn, veel eer met dit laatste heiligdom en de andere stichtingen in de omgeving eene eenheid heeft gevormd.

Wij behoeven nu niet in een uiterste vervallen en tjaṇḍi Prambanan voor Buddhistisch te verklaren als wij met behulp van de inscriptie van Kĕloerak de kloof tusschen de beide complexen, Sewoe en Prambanan, trachten te overbruggen.

Ons houdend aan de scheiding Saugata's-Çaiva's, die toch ook in de Midden-Javaansche periode van kracht is geweest, achten wij het zeer waarschijnlijk, dat de laatsten het Trimūrti-heiligdom als h u n heiligdom hebben beschouwd en er volgens de Çivaïëtische riten en ceremoniën h u n n e goden hebben vereerd, dus dat krachtens de door de gebruikers er aan gegeven bestemming — welk ander criterium zou men ter bepaling van de gezindte willen toepassen? — Prambanan Çiwaitisch was en niet anders.

Dit vermindert nochtans niet de houdbaarheid van de op de Kĕloerak-inscriptie gefundeerde onderstelling, dat, i n e e n h o o g e r e e e n h e i d m e t d e n T r i r a t n a a l s g e l ij k w a a r d i g e w e d e r-

helft verbonden, het Trimūrti-heiligdom gesubordineerd was aan een Buddhistischen openbaringsvorm van het Opperwezen.

Dat deze onderstelling niet in strijd is met de syncretistische leerstellingen van het op Java aangehangen Tantrisme heeft de Sang hyang Kamahāyānikan overtuigend bewezen.

Dat zij evenmin weerlegd wordt door de tot dusver uit andere bronnen bekend geworden geschiedkundige en kunsthistorische feiten, hebben wij in het bovenstaande trachten aan te toonen.

Bijlage I.

De Inscriptie van Kalasan.

Van de inscriptie van Kalasan, die in het bovenstaande herhaaldelijk ter sprake is gekomen, bestaat behalve Brandes' bekende publicatie van 1886, nog eene, onafhankelijk van de voorgaande tot stand gekomen uitgave van Dr. R. G. Bhandarkar, openbaar gemaakt in 1887 in the Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. XVII.

Terwijl Brandes' transscriptie met vertaling van het middengedeelte van het inschrift over het algemeen de voorkeur verdient boven die van den Indischen geleerde, is de weergave van het eerste en het op-een-na-laatste vers van Bhandarkars uitgave weer beter en vollediger dan die van Brandes.

Naar men weet heeft geen van beide geleerden den steen zelf onder oogen gehad. Brandes grondde zijn lezing op een foto en een papierafdruk, Bhandarkar had alleen een foto te zijner beschikking.

De gelukkige omstandigheid, dat het waardevolle stuk, na jaren lang als verdwenen te boek te hebben gestaan, dank zij de pogingen, aangevangen door den heer Van Stein Callenfels, voortgezet en met succes bekroond door Mevrouw Resink-Wilkens en den heer Van Erp, eenige jaren geleden te Djokjakarta teruggevonden is en in het Batavia'sche Museum een plaats heeft gekregen, heeft ons in staat gesteld, niet alleen voor het eerst een foto van de inscriptie te reproduceeren (Pl. II) maar ook het origineel te bestudeeren en met de transscripties van Brandes en Bhandarkar te vergelijken. In de meeste gevallen kon nu bij afwijkingen tusschen beiden de juiste lezing worden vastgesteld.

Hoewel de hernieuwde bestudeering geen belangrijke wijzigingen in het werk van de vorige uitgevers

gevers noodig maakt, meenen wij goed te doen — ook met het oog op de moeilijke verkrijgbaarheid van de publicaties waarin die uitgaven verschenen zijn — het geheele inschrift hier nog eens in transscriptie en vertaling te laten volgen. Bij de laatste is zooveel mogelijk van Brandes' bewoordingen gebruik gemaakt.

Namo bhagavatyai āryatārāyai //
(1) yā tārayaty amitaduḥkhabhavābdhimagnam [1])
lokaṃ vilokya [2]) vidhivattrividhair [3]) upayaiḥ / [4])
sā vaḥ surendranaralokavibhūtisāraṃ
tārā [5]) diçatvabhimataṃ jagadekatārā //
(2) āvarja mahārājaṃ *dyāḥ* pañcapaṇaṃ panaṃkaraṇaṃ / [6])
çailendrarājagurubhis tārābhavanaṃ hi kāritaṃ çrīmat //
(3) gurvājñayā kṛtajñais tārādevī kṛtāpi tadbhavanam /
vinayamahāyānavidāṃ bhavanaṃ cāpyāryabhikṣūṇām //
(4) paṅkuratawānatīripanāmabhir [7]) ādeçaçastribhī rājñaḥ /

[1]) Br.: bhavāt tiryag na.
[2]) Br.: lokavilokya.
[3]) Br.: na vidhivat hiaat van drie syllaben.
[4]) Br.: rupāyaḥ.
[5]) Br.: na tārādi hiaat van twee syllaben.
[6]) Br.: ā — — mahārā — — — — pañca°; Bh.: āvarjya mahārājaṃ — — — — paṇaṃ. De lezing rājaṃ is zeker; ook āḥ vóór pañca° is duidelijk te onderscheiden. Na de caesuur achter rājaṃ moet één lange syllabe volgen, waarvan bekend is, dat zij uitgaat op āḥ en een y, waarvan de flauwe sporen zichtbaar zijn, bevat. Het ontbrekende woord kan niet veel anders dan een bijwoord of een titel zijn, daar een substantief of een adjectief op visarga niet past. Vermoed wordt dyāḥ, het gewone Javaansche praedicaat (vergelijk het gebruik van het Javaansche sang vóór paṅkur enz. vs. 9 en kariyāna Jav. rakryan vs. 12).
[7]) Hier en in het vervolg bij Bh. deze namen foutief evenals zijn lezing van Çailendravaṅçatilaka en Kālasa.

tārābhavanaṃ kāritam idamapi cāpyāryabhikṣūṇām //
(5) rājye pravarddhamāne rājñaḥ çailendravaṅçatilakasya /
çailendrarājagurubhis tārābhavanaṃ kṛtaṃ kṛtibhiḥ //
(6) çakanṛpakālātītair varṣaçataiḥ saptabhir mmahārājaḥ /
akarod gurupūjārthaṃ tārābhavanaṃ paṇaṃkaraṇaḥ //
(7) grāmaḥ kālasanāmā dattaḥ saṃghāya sākṣiṇaḥ kṛtvā /
paṅkuratawānatīripadeçādhyakṣān mahāpuruṣān //
(8) bhuradakṣineyam [1]) atulā dattā saṃghāya rājasiṅhena /
çailendravaṅçabhūpair anuparipālyāryasantatyā // [2])
(9) saṅ paṅkurādibhiḥ san tavānakādibhiḥ /
saṅ tīripādibhiḥ pattibhiçca [3]) sādhubhiḥ // api ca //
(10) sarvān evāgāminaḥ pārthivendrān
bhūyo bhūyo yācate rājasiṅhaḥ /
sāmānyo yan dharmmasetur narāṇāṃ
kāle kāle pālanīyo bhavadbhiḥ //
(11) anena puṇyena vīhārajena
pratītya jātārthavibhāgavijñāḥ /
bhavantu sarve tribhavopapannā [4])
janā jinānām anuçāsanajñāḥ // [5])
(12) kariyānapaṇaṃkaraṇaḥ çrīmān abhiyācate tra bhāvinṛpān /
bhūyobhūyo vidhivad vīhāraparaparipālanārtham iti //

Hulde aan de eerbiedwaardige Arya-Tārā.

(1) Moge Zij, die bij het aanschouwen van de menschheid, verzonken als deze is in den oceaan van

---

1) Bh. bhūdakṣineyam, wat een goeden zin geeft, maar er niet staat.

2) Br. anaparipālyāryamantavyā.

3) Br. patnibhiçca.

4) Bh. vibhavo°.

5) Bh. anuçāsanasthāḥ.

het onmetelijk-rampzalige bestaan, door richtige toepassing van de Drie Middelen uitredding brengt, moge Zij, Tārā, 's werelds eenige Leid-Ster U de koers wijzen naar het gewenschte doel: (de verkrijging van) het wezenlijke bestanddeel van de macht van goden- en menschenwereld [1]).

(2) Nadat de guru's van den Çailendra-vorst den Grootkoning dyaḥ Pañcapaṇa, (den rakryan) Panaṃkaraṇa overreed hadden, deden zij een luisterrijken Tārā-tempel bouwen [2]).

(3) Op bevel van (die) guru's is door dankbaren [3]) een (beeld van de) godin Tārā vervaardigd, alsmede een tempel voor haar, en ook een verblijf voor eerwaarde, den Mahāyāna van den Vinaya kennende bedelmonnikken.

(4) Op last (onder toezicht) van de ādeçaçastrins (met bevelen gewapenden) [4]) genaamd pangkur, tawan en tirip is deze Tārā-tempel gebouwd, alsmede (dit verblijf) voor de eerwaarde monnikken.

(5) In het bloeiende rijk van den vorst, die het sieraad is der Çailendra-dynastie, is door de bekwame [5])

---

[1]) Voor de vergelijking van de menschheid met een schip of een drenkeling in de zee van de saṃsāra, die door de hulp van Tārā, „Stella Maris", behouden naar den overkant wordt gevoerd vgl. DE BLONAY, *Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse buddhique Tārā* 1895, passim. De beteekenis van s u r e n d r a n a r a l o k a v i b h ū t i s ā r a m is niet duidelijk, tenzij onder v i b h ū t i „toovermacht" verstaan wordt, het middel om de verlossing uit den kringloop van wedergeboorten te forceeren.

[2]) Over deze strophe zie hiervoor p. 25.

[3]) Br.'s vertaling is hier gevolgd (ook Bh.: „grateful ones"), ofschoon de juistheid betwijfeld moet worden. Zie Br. aant. *l.c.* p. 256.

[4]) Volgens Br. beantwoordt ā d e ç a ç a s t r i n aan het in het klassieke Sanskrit meer gebruikelijke ā d e ç i n (horoscooptrekker). Het zou ook kunnen beteekenen „met bevelen gewapend". In ieder geval is geen çāstra-uitlegger bedoeld, want er staat ç a s t r i b h i r.

[5]) Door Br. vertaald „aan wier verlangen op deze wijze vol-

guru's van den Çailendra vorst, een Tārā-tempel gebouwd.

(6) Nadat volgens de jaartelling van den Çaka-vorst zeven eeuwen verloopen waren, heeft de Grootkoning, (de rakryan) Paṇaṃkaraṇa, om de [1]) guru's te huldigen den Tārā-tempel gebouwd.

(7) Het dorpsgebied van Kālasa is aan de Congregatie geschonken, nadat tot getuigen benoemd waren de pangkur, de tawan, de tirip en de notabele dorpshoofden.

(8) Deze onvergelijkelijke, door den vorst aan de Congregatie geschonken, bhura(?)-schenking moet door de vorsten van het Çailendra geslacht, door de reeks van elkaar opvolgende nobelen [2]), worden beschermd.

(9) (ook) door den pangkur en zijn volgelingen, den tawan en zijn volgelingen, den tirip en zijn volgelingen en de voortreffelijke pati's [3]).

Voorts: (10) verzoekt de vorst alle toekomstige heerschers dringend: moge deze Schutsdam van den Dharma, welke voor allen gelijkelijk geldt, te allen tijde door U gehandhaafd worden.

(11) Mogen door de vrome verdiensten voortspruitend uit deze stichting [4]) alle lieden, die onderwor-

---

daan is"; kṛtin bet. gewoonlijk „gelukkig", „competent", „bekwaam", „wijs" enz.

1) Br.: „om zijn guru's te huldigen". Waarschijnlijk zijn juist de guru's van den Sumatraanschen Çailendrarāja bedoeld.

2) Bh. 's lezing van āryasantatyā is juist, zijn vertaling echter „(It should be continued by the kings ....) to successive bodies of the honoured ones (bhikṣus)", dunkt mij niet te verdedigen.

3) Bh. 's lezing pattibhiçca sādhubhiḥ is te verkiezen boven die van Br. patnibhiçca sādhubhiḥ „en hunne eerzame vrouwen". In Br. 's lezing zijn twee grammaticale fouten (zie zijn aant. p. 259), die niet goed te praten zijn.

4) Hier en in vs. 12 staat vihāra. Br. vertaalt „stichting", Bh. „monastery". Volgens KROM (*H. J. Gesch.* p. 133) wordt de stichting in haar geheel, tempel en klooster tezamen dus, als vihāra betiteld. O.i. is niet geheel uitgesloten, dat alleen

pen zijn aan de drie bestaansvormen en de onderwijzingen van de Jina's volgen, kennis verwerven omtrent de verdeeling der dingen ontstaan uit de keten van oorzaken.

(12) De doorluchtige rakryan Paṇaṃkaraṇa verzoekt de hier later regeerende vorsten om steeds meer en meer deze stichting te handhaven.

---

het Tārā-heiligdom, welks stichting in de inscriptie sterk op den voorgrond wordt geschoven, terwijl de bouw van het klooster slechts incidenteel wordt vermeld, bedoeld is. Over de willekeur in het gebruik van de woorden stūpa, vihāra en caitya vgl. *T. K. B. G.* LXV p. 565.

Bijlage II.

De Inscriptie van Ratoe Baka.

Ter begeleiding van de foto dezer inscriptie, die als plaat III gereproduceerd wordt, laten wij hier de transscriptie van de ontcijferbare stukjes tekst volgen. Een vertaling, die weinig zin zou hebben, nu de samenhang verloren is gegaan, is achterwege gelaten.

Het opschrift telt achttien regels. Met behulp van de maat, die voor de eerste vijf strophen de çārdūlavikrīḍita is, kan worden vastgesteld, dat de lengte van het gespaard gebleven gedeelte van den steen, gemeten langs den bovenrand, zich verhoudt tot die van het verdwenen gedeelte als vier tot drie.

Ter aanvulling van de litteratuur-opgave over deze inscriptie in de Rapporten van den Oudheidkundigen Dienst 1915 p. 37 vlg. kan nog worden medegedeeld, dat de fragmenten c en d, die in 1915 en '16 aan de reeds in het Museum aanwezige stukken a en b werden toegevoegd, door den heer Rothe dicht bij de restanten van het poortgebouwtje op het plateau werden gevonden.

dhīgambhīraguru ⏑ — smṛtiçīlaḥ sadvākya dhātūjjvalo /
maitrī puṣpavaṇ — ⏑ — ⏑ ⏑ ⏑ — — — ⏑ — —
⏑ — // (1)

— — — ⏑ [2] vilokya dharmapa ⏑ — — — ⏑ saṃ
kampitas /
tam sambaddhasumerumūrjitasunam — — ⏑ — — ⏑
— // (2)

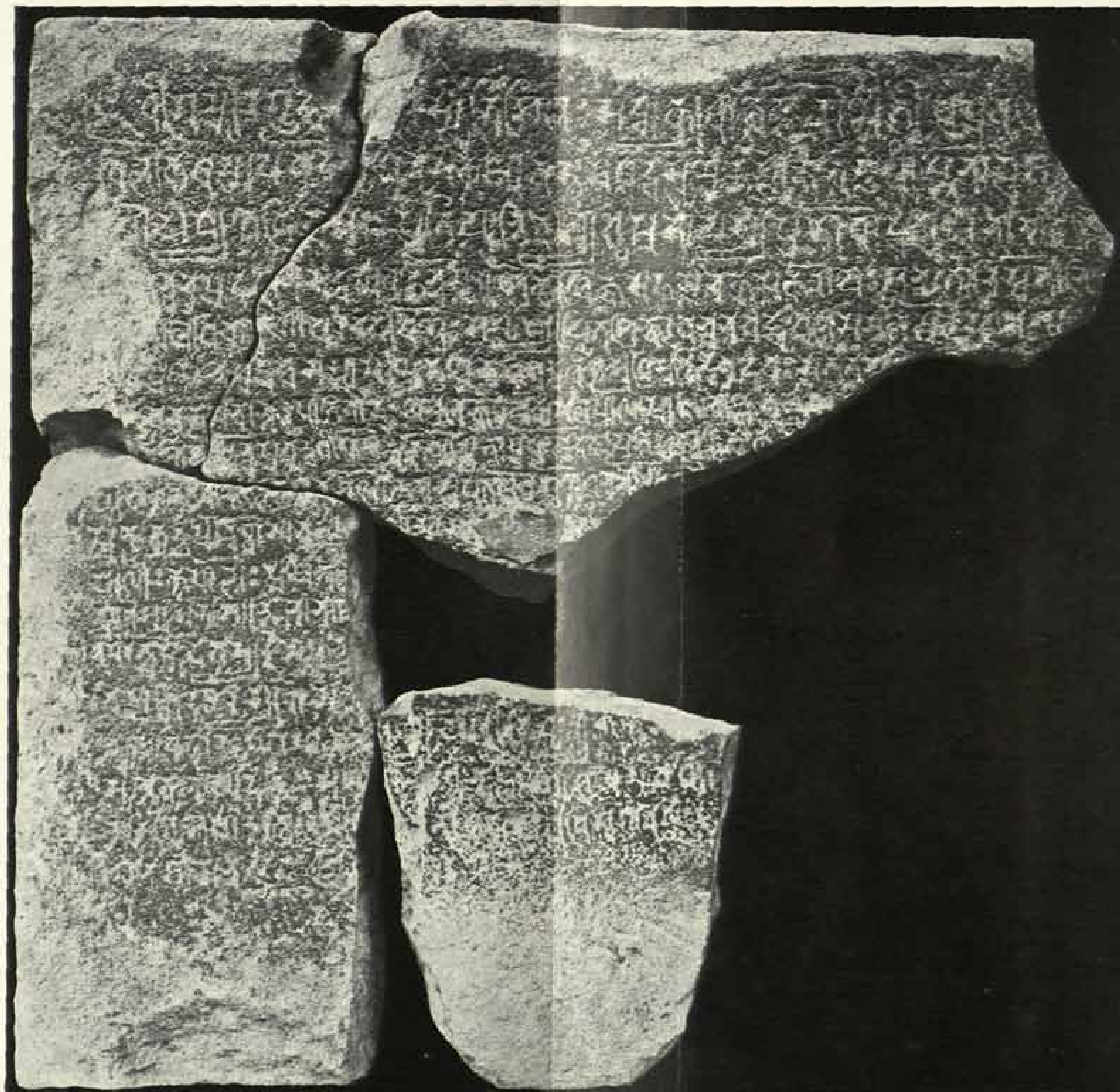
— — — ⏑ ⏑ — ⏑ — ⏑ ⏑ ⏑ — — — ⏑ [3] —
dīpyate /
— — — pratiyāntitīrthyavṛṣabhā yasya prabhāvo ⏑
— // (3)

— — — ⏑ [4] — ⏑ — ⏑ ⏑ ⏑ — — — ⏑ — —
⏑ — /
— — — ⏑ ⏑ — ⏑ — pradahate saddharma vahni ⏑
— // (4)
çaikāçaikṣa sahasracakramakaro yaḥ çūnyatā ti ⏑ to 10 /
— — — ⏑ ⏑ — ⏑ — ⏑ ⏑ ⏑ — — — ⏑ — —
⏑ — //

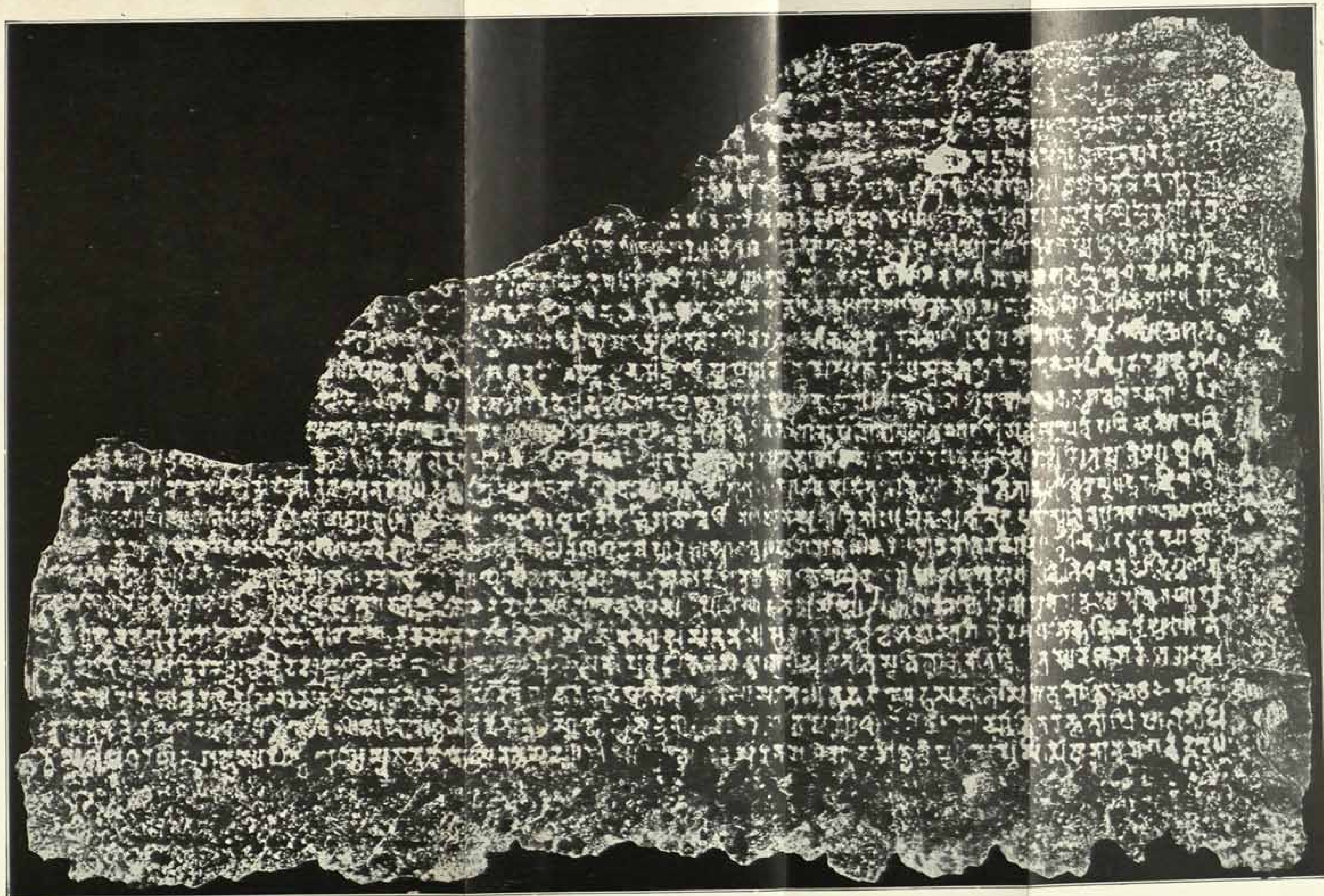
Van den vijfden regel, waarin nog wel leesbare woorden voorkomen, kan de maat niet worden hersteld. Bij het ontbreken van dit belangrijke hulpmiddel hebben wij verdere pogingen tot ontcijfering opgegeven.

Inscriptie van Keloerak van 704 Çaka.
Mus. Bat. No. D 44. Ware breedte 73 cM.

Inscriptie van Kalasan van 700 Çaka.
Mus. Bat. No. D 147. Ware breedte 68 cM.



Inscriptie van Ratoe Baka.
Mus. Bat. No. D 50 a-d. Ware breedte 51 cM.



Vermoedelijke stichtingsoorkonde van Tjaṇḍi Plaosan.
Mus. Bat. No. D 82. Ware breedte 92 cM.

The Foundations of Civilisation in India*)

by

SUNITI KUMAR CHATTERJI,
M. A. (Calcutta), D. Lit. (London)
Professor of Indian Linguistics and Phonetics in the University of Calcutta.

The origin and early development of civilisation in India is a most difficult problem, but at the same time a most fascinating one. Indian culture, after it had characterised itself as *Hindu*, synthesising the various original elements in environment and life and ideas frequently quite antagonistic to each other, has been one of the two great factors of civilisation throughout the greater part of Asia, — the other factor being China — and still continues to be a great and a living force in the World. The appeal of this ancient and complex culture of India for a systematic study with a view to trace its antiquity and its genesis has found a congenial response from the spirit of scientific curiosity. There have been attempts to gather facts and to arrange and classify them in their historical sequence and mutual connexions, and to draw conclusions therefrom. When the facts at our disposal were meagre, too meagre to give even an outline picture, there was the inevitable tendency to supplement this meagreness with the richness of imagination. Hypotheses were framed, coloured undoubtedly by the predilection of their framers, and these on the surface seemed to explain the facts. These hypotheses through long and unquestioned acceptance came almost to have the self-evidentiveness and the authority of axioms. But closer study with the

*) Paper read by the author before the *Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* on September 30, 1927.

help of some newer sciences (like Anthropology and Ethnology) and study without predilection, both in Europe and in India, has revealed newer facts, which when placed in their proper order have rendered some of these hypotheses out-of-date. The discoveries of archaeology, prehistoric as well as of the historical periods, both in India itself and in the lands connected with India by racial or cultural contact; the findings of anthropology and ethnology; the general advance in scientific methodology enabling us to have quite easily a broader historical outlook; and, above all, a growing sympathy, even love for the subject and for the living peoples who come under its scope, moving hand in hand with a growing knowledge humanising the latter; all these which have come into being during the last quarter of a century enable us to make a re-statement of the case. This re-statement, of course, is not, and cannot be (at least for a long time) final: but it is coming to have general acceptance from scholars, in part or in entirety, as it is unquestionably the most reasonable one. In the present paper, I shall attempt to indicate the general lines of foundations and early development of Hindu culture. India is racially and culturally connected from the earliest times with South-eastern Asia, and with the islands of what has been called "Malaysia". It is quite appropriate that the lands of South-eastern Asia — Burma, Siam, Kamboja and Annam — have been called "Farther India", and "India beyond the Ganges" *(India extra Gangem)* from the time of the Greek geographers: and it is equally appropriate that the modern sense of exact definition should be using, since Douwes Dekker (Multatuli) first employed it in the sixties of the last century, the very expressive term "Insulindia", and (since the German scholar A. Bastian first promulgated it in the eighties) the equally expressive and perhaps more suitable name "Indonesia". From the earliest times, owing to having

a common type of man as their in-dwellers, India, Indo-China and Indonesia form one country. This basic unity of race and culture type which is prehistoric was further strengthened by the overflowing beyond the geographical boundaries of India of the rich and composite Hindu culture into Indo-China and Indonesia in historical times, as that Hindu culture itself was evolving on the Indian mainland by the reaction among the Austro-Asiatic (Kōl or Muṇḍā), Dravidian and Aryan worlds of culture and notions. Indonesia is in its history and culture a part of a "Greater India", from the prehistoric times downwards. In addition to this interest of common affinity and largely a cognate origin of its peoples, the problems of subsequent history have been similar in India and Indonesia. The question of Indian origins therefore touch those of Indonesia, and as such these questions of Indology have a permanent and a paramount interest for students of "Indonesianics" also.

The hypothetical reconstruction of the foundation of Indian culture which has been made almost entirely on philological grounds during the last century, — a reconstruction which may be said to be orthodox, which we were taught in our schools, and which is now in need of revision, — briefly put, is this: that over three thousand years ago, perhaps four to five thousands year ago, India was inhabited by dark-skinned aborigines, of the Kōl and Dravidian stocks and speeches, who were primitive peoples with a very low standard of culture. Civilisation with its arts and its ideals of social organisation was brought into India for the first time by the white Aryan people. The original home of this civilising Aryan people was not known. Philology proved their linguistic affinity with the peoples of Europe, and the science of Comparative Religion and Culture, even in its infancy, could discern agreements between the world of the Indo-Aryans and that of the Indo-Europeans of Greece and Italy, and of the Celtic, Germanic and Slav

lands. Prehistoric Archaeology was not yet called into being, and Imagination was in possession of her rightful place. The original home of the Aryans (and the Indo-Europeans) was laid in Central Asia, a very central place indeed, and charming in addition through being at that time a land of romantic mystery. The records of the born or naturalised Aryans in the Vedic and other documents were our main if not the only source of information: and the analogy with the present day Indo-European peoples, spreading through a restless urge as a powerful aristocracy into the lands of the darker races and imposing on these latter consciously or unconsciously their own culture with its pronounced superiority on the material side as well as in organisation and discipline, was too tempting and too strong for preventing the hypothesis of a civilising Aryan people in a prehistoric India from shaping itself, and at the same time from being highly coloured by it. The mentality behind this theory was one that can be easily understood, namely, the matter-of-course acceptance of the notion of a highly cultured Aryan race, the prototypes of the present-day Europeans, spreading in ancient times also as a civilising force. This theory came to India also as soon as it was formulated in Europe by Max Müller and the rest. And the higher castes in India which had accepted the European or modern mentality through their English studies, found no difficulty in accepting this theory, as it gave them as the unquestioned descendants of the Aryan conquerors a close racial kinship with their English rulers (a sense of kinship which perhaps gave them a secret pleasure which they would not care to analyse). This was fostered by the absence of complete social assimilation with the masses: and this absence of social assimilation as between two originally different races, at first emphasised and fully defined by the Brahmanical notions of caste, was further aggravated by the disintegrating force of European

culture which by giving them a new world of ideas tended to foster in them a sense of aloofness from the lower and uneducated groups. So that the theory of a civilised Aryan people coming to India as conquerors and bringing light of culture to the dark races found a tacit acceptance with most educated people in India, except the old-style *pandits* who as elsewhere mixed up theology with mythology and with human history. But this simple reconstruction of the beginnings of civilisation in India, namely, of the Aryans coming to India and settling down in a barbarian land and becoming the fountain head of all that is good and great in Indian culture, began to be seriously questioned. The contradictions of mentality and of culture which are present even now in India, and of which the Hindu synthesis has in many cases made but a badly patched-up job, brought in complications. There is the fact of the Dravidian languages and the rather distinct type of Hindu culture in the South as compared with the Aryan-speaking North; and then there were enquiries into the prehistoric antiquities of the Indo-European peoples in Europe, and of the peoples of India: all these began to assail the thesis that with the Aryans it was the *Veni, Vidi, Vici* of a superior people. Linguistic palaeontology showed the highly primitive nature of the original Indo-European *milieu*, which was far below that of contemporary peoples like the Egyptians and the Assyrio-Babylonians, already possessed of civilisations centuries and millennia old. Archaeology demonstrated the paucity of high culture in the lands of the purest Indo-European stocks — purest linguistically if not racially. The assumption of Indo-European antiquity and superiority in culture was no longer tenable. It has been agreed generally that in their original state, before the Indo-European people broke up and began to spread, they had just come into the bronze age of culture, which was sometime about the middle of the 3rd millennium B. C., at some place in

Central or Eastern Europe. From here they began to pour down as a force destructive to culture into the rich and highly civilised lands of the South — into Greece and the Aegean area, and into Northern Mesopotamia. The Central Asian hypothesis is well-nigh gone, notwithstanding the discovery of the Indo-European speaking "Tokharians" (Kucheans) in the Tarim Valley right up to the end of the 1st millennium A. D. — of the Tokharians whose Indo-European speech was of the Western group to which Italic and Celtic and Germanic and Greek belong. Through the unearthing of cuneiform records in Babylonian as well as in the various ancient tongues of Western Asia, we are gradually coming to obtain a clearer notion of the route by which the Indo-Europeans (as Aryans) came into India, and when I shall here give first an *a priori* narrative of the history of this race of splendid barbarians, the Indo-Europeans, in their south-easterly trek to India — the highly gifted and imaginative barbarians who always stepped into other peoples' shoes, absorbed their culture, imposed upon it their language, their social organisation, and their religious notions, which, however, were quite of an elevating sort, — and in all these ways vivified and transformed into something glorious the culture they accepted, my narrative takes its stand on some of the most recent and authoritative statements of facts and pronouncements of opinions, supplemented by some of my own notions of these things, — notions which have ever sought to keep their touch with the facts and data and which do not seek to soar on the wings of imagination only.

Let us follow the Indo-Europeans in their trek to India before looking into the condition of that country at the time. Documents of Assyrian, Babylonian and Asianic antiquities tell us how by 2000 B. C. tribes or groups of Indo-Europeans were settled in the regions to the South of the Caucasus, in the Zagros mountains,

from where they were taking a greater and greater part in the affairs of the neighbouring lands. They had undoubtedly come from the north, either through the Caucasus or through Thrace and Macedonia and the northern parts of Asia Minor; and in the regions to the North of the Zagros Mountains they were settled as a strongly organised and a growing body of people, with horse-breeding as one of their trades. Some groups of them, like the Manda people, the Mitanni and the Harri, carved out kingdoms for themselves, ruling over the native peoples, already by the middle of the 2nd millennium B. C. The names of the Mitannian chiefs and of their Gods as in the Boghaz Köi records shows that the Aryan or Indo-Iranian modification of the Indo-European people had already taken place in Northern Mesopotamia. It was the Indo-Iranian phase of the language which apparently was spoken by these Aryans worshipping Mitra, Varuṇa, Indra, the Nāsatyas (as among the Mitannians); Aryan words like *aika*, *tera* (= *tri*, *traya*) *panza*, *satta* (= *sapta*), *wartanna*, *wasanna* are found in some Asia Minor (Boghaz Köi) documents of the period; and the Kassites of Babylon, ruling for several centuries from the 18th century B. C. onwards, had at least borrowed some of their Gods from the Aryans, even if they were not Aryans themselves: thus *Çuriaç*, = *Çamaç*, the Sun-God, *Maruttaç*, *Çimalia* the "Queen of the Snowy Mountains" and *Dakaç* a Star-god, can be compared with Sanskrit *Sūrya*, *Marutas*, *Himāla-*, and *Dakṣa* the father of the 27 constellations. There can be no doubt that the Indo-Europeans were penetrating and establishing themselves in the regions of Northern Mesopotamia during the period 2000-1500 B. C., penetrating peacefully as horse-dealers and as harvesters and tillers of the soil, and probably violently also. The characteristic *Indo-Iranian* culture and religion in its earliest form these Indo-Europeans evolved from their original culture and faith under the very strongly

influencing umbrage of the more advanced Assyrio-Babylonian and Asianic peoples. The original Indo-European religion which has been sought to be reconstructed through linguistic palaeontology, e.g. by Meillet, was a very simple and primitive affair, but with some quite beautiful and noble features about it. There was the idea of faith (**kred-dhō, crēdō, çrad-dhā*) in a beneficient, enjoyment-giving (**bhogos, bhaga, baga, bogŭ*) deity who belongs to the Sky or Heaven (**deiwos, dēvas, deus*), to whom libations were poured (**ghutom, hutam*) and these libations were holy. Forces of Nature were personified as gods, but their number was not large. We know for certain that they had a Sky-Father (**Dieus Patēr = Dyauṣ Pitā, Iuppiter, Zeus Patēr*), a Sun God (**Suwelios = Sūryas, Hēlios, Sol*), a Dawn Goddess (**Ausos = Uṣas, Eōs, Aurora, Eastre*), and probably also a Fire God (*Agnis, Ignis, Ogonŭ*), beside other spirits of nature (**dhwesoi = theoi*). We do not have any indications of an elaborate mythology, or mystery, or ritual, or priesthood. This comparatively simple Indo-European religion became a sort of Proto-Vedic with its complex groups of notions by contact with the peoples of Mesopotamia and Asia Minor with their organised religious systems already ages old. New Gods were added from these foreigners, during the sojourn of the Aryans among them: thus, *Varuṇa* from the Asianic *Aruna*, God of the Sky, and of the Waters and the Sea, also a moral judge; and probably also the idea of *Indra* as a strong national god, a fighter and a leader, a slayer of primeval serpents and dragons, who in spite of similarities with *Thor* and *Perkunas* reminds us so much of the Babylonian *Marduk*. Goddesses with superior, mystic powers, such as could be evolved only a matriarchal society, but could never have evolved in the patriarchal organisation of the Aryans, came to be known and adopted. The power of the mystic word, specially in a language that the

people did not understand (witness the use of Sumerian in religious ritual by the Semitic-speaking Babylonians) came to the acknowledged, although not universally. The demonolatry of Babylon with its malignant serpents came to be known and vaguely believed in, and the Babylonian names of these malignant serpents are preserved in the Atharva-Veda. A hierarchy of Gods and a school of priests — these ideas the Aryans seem to have imbibed from their neighbours. Further modifications of a still more profound character later took place in India. And these simple Aryans, with only a sort of folk or village culture to boast of, not yet fully entered into the bronze age, were undoubtedly tremendously impressed by the arts and crafts and buildings and pomp and splendour of the cities and courts of Assyria and Babylon, and also of the minor states of Asia Minor and Syria. Of arts and crafts, the Aryans had very little of their own: and the awe which they felt at the superior skill and strength of the Assyrians and others, with whom they were sometimes in hostile conflict in which they were not always successful, combined with the cruelty of these peoples (especially the Assyrians), we still see at the root of the idea of the *Asuras* as the foes of the Gods in later Indian, Hindu legend. We can suspect that most of the spectacular and ceremonial, material and artistic side of the life of the Aryans, whether in religion or in public life, was either strongly coloured by or adopted in a more or less modified form from the Mesopotamian and Asianic peoples.

It was thus with the elements derived from Indo-European times, and elements modified and added through contact with the peoples of Mesopotamia, what may be called the primitive Aryan (Indo-Iranian) *milieu* was gradually established by 1500 B. C. While this type of culture was still in a state of formation, it is likely that groups of Aryans spread into Western Iran from

the lands round the head-waters of the Euphrates and the Tigris, and then extended further to the East and the South. Here in the Iranian plateau they fully devoloped their world of ideas and material culture which we find largely preserved in the Vedas (Rig- and Atharva-Vedas) and in the Avesta fragments. Some time in the middle of the 2nd millennium B. C., it is very likely that the Indo-Iranian type of culture was achieved in the Iranian plateau; while some of the tribes were fighting and ruling and were being absorbed in the West, in Northern Mesopotamia, — others like the Martianoi, the Madai, the Persai were establishing themselves in Western and Central Iran, and others again like the Bharatas, the Tṛtsus, the Druhyus and the rest were pushing to the east, through other types of alien peoples distinct from the Western *Asuras* or Assyrians with whom they fought and whose superior civilisation they feared and copied.

The Rig-Veda is the oldest document that we have of these Aryans. Half a century or sixty years ago, the Rig-Veda was regarded as a document of the primitive, undivided and common Indo-European epoch, although preserved in India by the Brahmans. Then the Rig-Veda came to be dethroned from this pedestal to which the common homage of the Indo-European speaking peoples would come most naturally as the oldest monument of their culture. It has since come to be looked upon as an Indian document only, valuable only as a document of the culture of the Aryans within India, and at the same time it had a considerable importance for a historical study of the cultures of Indo-Europeans outside India. But it would seem that the Rig-Veda (and the Atharva Veda), although redacted in India, in the Western part of the Ganges and Jumna basin some time in the beginning of the 1st millennium B. C., and preserved with zealous care in India through the centuries, is partly, and perhaps considerably so, an Indo-

Iranian document. To put the matter categorically: it is exceedingly likely that a great many hymns of the Rig-Veda were composed in Iran — some may even have been composed in Northern Mesopotamia — during say 2000 — 1400 B. C., or later, in the Indo-Iranian stage of the speech which is equally proto-Sanskrit and proto-Avestan; then when the Aryans crossed the Indus, these hymns were brought into India by them as their national or tribal heritage in literature; and this mass of old hymns, the language of which was imperceptibly altering from generation to generation, together with newer and later hymns composed under a different *milieu*, were formed into a corpus which was since then closed to new additions some time about 1000 or 900B. C. We know that song-craft was practised by the Indo-Iranians before their differentiation into Iranians and Indians, since there are metres in both the Veda and the Avesta which in their close agreement point to a common type as their source. Then the Vedas mention old hymns composed by fore-fathers of the Rishis, the *nivids*. The Aryans were not conscious of entering a new country when they came into India, as there is nothing in their oldest literature to indicate the strangeness and the wonder of entering a land of new peoples. The reason was that in the Panjab and in the Sindh they encountered the same nation or race whom they had already known in Iran. So there was no novelty. In the Rig-Veda we find the people who were hostile to the Aryans (evidently in their resistance to Aryan penetration) are called *Dās-as* or *Das-yus*. It has been assumed that these *Dāsas* and *Dasyus* were a people of the Panjab, from the fact that they are mentioned in connexion with the rivers of the Panjab. But this Dāsa-Dasyu people were certainly also spread in Iran: witness the *Dahai* by which a tribe living to the South-east of the Caspian Sea was known to the later Persians and to the Greeks; witness also the word

dahyu which meant in old Persian "country", and still subsists in Modern Persian as *dih*, meaning "country side" or "village". *Daha- (Dahai)* and *dahyu* are but the later, Iranian forms of *Dāsa* and *Dasyu*. The remains of ancient culture which have recently been unearthed in Southern Panjab (at Harappa) and in Sindh (at Mohen-jo-daro) show that there was a strong and highly organised people in North-western India to offer resistance to the Aryans. That this resistance was sufficiently strong, at least to prevent Aryan aggression in Sindh, we can easily see: since the Aryans could not advance along the course of the Indus river, but had to direct their movement eastwards, along the basins of the tributaries of the Indus and of the Ganges and the Jumna. The reluctance of the pre-Aryan Sindh people, who were unquestionably the same as the *Dasyu* and *Dāsa* people of the Rig-Veda to let the Aryans make a free and easy conquest of their country, seems to be reflected in the petty prescription in one of the later works of the Brahmans on domestic and religious ritual — the Baudhayana Dharma-sūtra, probably of the 2nd century B. C. — that Brahmans from the Ganges Valley going to Sindh (among other places) must perform a light penance, as the people there among whom he must sojourn are not pure. Now, the culture site of Anau near Merv in North-Eastern Iran, excavated some time ago by the American Pumpelly, shows important points of agreement in the finds of cult objects and art with Mohen-jo-daro and Harappa; and the Mohen-jo-daro culture has been found in Baluchistan also. So that it is not unlikely that one type of culture, of course with its ramifications, extended from Sindh and the Panjab throug Baluchistan and doubtless also through Afghanistan into Eastern Persia and probably also into West Persia, and this was the culture of the people with whom the Aryans had to fight and whom we may call "Dāsa-Dasyu" people. And there is

nothing to prevent the assumption that some of the older hymns of the Veda were composed in Iran while the Aryans were fighting the Dāsa-Dasyus there. The Vedic *Paṇis* have similarly the likelihood of being a people of Iran — the *Parnai* — whom the Aryans encountered there. Coming into India was only the continuation of the same sort of life, conditions and alien peoples with which the Aryans were already familiar in Iran. A certain amount of speculation has in the hands of some scholars sought to connect names and objects, events and ideas in the Veda with those in ancient Iran, and it seems that careful proceeding along this path indicated is sure to bring out interesting facts. So that a verse composed in the Indo-Iranian Aryan of say 1800 or 1500 B. C. somewhere outside India — say the famous Gāyaṭrī-verse as an example — in a form like the following — * *tat sawituž warainyam bhargaz daiwasya dhīmadhi dhiyaz yaz nas prak'audayāt,* which can be made up by comparing Vedic forms with Avestan, — could easily and imperceptibly transform itself into the Vedic — *tat savitur varēṇyam bhargō dēvasya dhīmahi, dhiyō yō naḥ pracōdayāt,* which is the language say of about 1000 B. C. And the opening verse of the Rig-Veda — *agnim* īḷē *purōhitaṃ yajñasya dēvam ṛtvijaṃ hōtāraṃ ratna-dhātamam* — might have originally been composed, for aught we know, in the Indo-Iranian period, in a form of Pre-Vedic like — * *agnim izday puraz dhitam yaz'nasya daiwam ṛtwig'am z'hautāram ratna-dhātamam.* The Vedas thus regarded in the light of an Indo-Iranian document will make many a difficulty clear.

The Aryans, with whose advent the historical period may be said to begin in India, thus came by way of Northern Mesopotamia and Iran from their original home somewhere in Central or Eastern Europe. On the way they had been largely influenced in their religion and culture by the civilised peoples of Asia Minor and

Mesopotamia. The elements of art they had were probably derived largely from the Assyrio-Babylonians; as also a great deal of their institutions. In Persia, the Aryans were overwhelmingly under the influence of Assyria and Babylon, so much so that ancient Persian art is only a provincial form of the later Assyrian one. This art the Aryans developed in India after they came in touch with the original peoples of the country, and the institutions they brought were some of them later on modified into "Hindu" institutions, and then these travelled further into the east, into Indo-China and Indonesia. Thus the rosette *motif* which is found in Assyrian art was the source of the Indian lotus *motif* (a lotus placed flat, stylised), and this *motif* has travelled everywhere in the wake of Hindu art; and the use of umbrellas and fly-whisks by the Assyrio-Babylonian kings seems certainly to be (in the absence of other evidence to the contrary) the basis of the use of the umbrella as a royal insignia in Hindu India, which has spread from Hindu India into these islands.

The Aryans thus came into India with a composite culture which was largely of the usual ancient West Asiatic type. The Aryan *peuplade* similarly was perhaps also a complex, in which the original Indo-European elements had mingled more or less with Asianic, Caucasian, Assyrian, Elamitic and Iranian Dāsa-Dasyu elements. In India, they came in most intimate touch with two important types of people, the Dravidians and the Kōls; and the result of the commingling of these three peoples, Arya, Drāviḍa and Kōl, has resulted in a most remarkable synthesis of cultures — the Hindu culture. This synthesis was practically complete in the Panjab and the Upper Ganges Valley by the middle of the first millennium B. C. About that time, with its peculiar social organisation, its philosophy of life, its main currents in literature and art, it may be said to have become characterised into what we know as *Hindu* culture. The Age of the Rig-Veda is not the characte-

ristic Hindu age. From the Upper Ganges Valley, this culture spread into the contiguous tracts of India, into Bengal, into the South; and it also spread beyond the sea in the wake of earlier pre-Aryan race and culture movements. In this synthesis, the dominantly obtrusive note has been that of the Aryan, by virtue of the triumph of the Aryan's language as the vehicle of this culture (as much as the Hellenistic culture of Syria and the later Sasanian culture of Persia commingled and received a common name as *Saracenic* or *Arab* or *Islamic* culture, by virtue of the Arabic language having been used, as a sacred language, by the peoples who carried on the torch after the Greeks, in the Near East, and these peoples were not ordinarily Arabs). Some noble religious ideals — the principle of *do ut des* which makes God a trusted friend of man, seem to have been Aryan; imaginativeness was the special gift of the Aryan, and this was combined with a high sense of discipline in life and in thought which is at the basis of the peculiarly Aryan ideal of the Brahmans as embodied in the theory and practice of the four stages of life, and in the appeal to the intellect. Art and certain important aspects of Hindu religion, and religious fervour and abandon came from the Dravidians; and the Kōl masses furnished to this common Indian culture a great many nuclei in material culture and also in religious notions.

The Dravidians were living in India before the coming of the Aryans. At the present day, Southern India is the stronghold of the Dravidian languages but it seems that the West coast and Sindh, and possibly also the Panjab, were largely dwelt in by the Dravidians. In the Ganges Valley, in Bengal, it seems there was a commingling of Dravidian and Kōl peoples; and in Central India the latter strain has been always strong. The Dravidians are a people of obscure origin, and in their unique character have been sought to be affiliated racially with the Abyssinians, and also linguistically

with the Uralic peoples: such is the wide range followed in the choice of their affinities. But it seems from a number of cultural evidences that the Dravidians were originally a Mediterranean people (a point which I have discussed in a paper on the Mohen-jo-Daro finds in the "Modern Review" of Calcutta for December 1924); and they were possibly allied to the ancient Lycians and Cretans. We do not know when and how they came to India. But it has been surmised that the culture of the Mohen-jo-Daro and Harappa sites, as well as of certain prehistoric sites in the extreme South of India, belongs to the Primitive Dravidians; and this people is partly at least the Dāsas and Dasyus of the Veda. They would seem to have been spread from Iran to the Panjab, Sindh, and Baluchistan (where some Dravidian speakers still survive, the Brahuis) and right down into the South of India, as well as into the North and East along the Ganges.

Ample evidence of the culture of the Dravidians has been found, and the presence of the flourishing Dravidian languages and Dravidian arts has been the direct challenge to the thesis that the Aryans were single handed in building up the culture of India. Philologists of Dravidian and Indo-Aryan have demonstrated how the Aryan speech has been profoundly modified since Vedic times by Dravidians, in phonetics, in vocabulary, in syntax, in a general altering of the grammatical categories. This intimate influence of the Dravidian speech on Indo-Aryan has generally been admitted. Dravidian influence on the other aspects of Indian Aryan culture has also been recognised. Perhaps in this matter, especially in the matter of religious notions, it would be extremely difficult to find out what was borrowed by the Aryans from the Dravidians in India, and what they took from their brothers or kinsmen outside India. And moreover, the problem is still further complicated by the extreme likelihood of the Dravidian and the Kōl worlds of culture (including religion) having inter-

mingled, in the Ganges Valley specially, before the coming of the Aryans. Only very careful inquiry into the original Dravidian religion as brought into India from the West (and not amateurist theorisings based on some large assumptions colouring imperfect classifications of meagre facts) and similar careful enquiry into the religion of the Kōls and their kinsmen the Mon-Khmers, the Indonesians and others, can in the future allow us to have a reasonable view of the matter. Be it as it may, it is becoming more and more clear every day that a great many of the fundamental bases of Hindu thought and Hindu religious notions, including myths and legends on the one hand and ritual on the other, are not Aryan, but pre-Aryan — Dravidian and Kōl, and mixed.

To give one or two specific instances. It seems to me that there has not been any sublimer and at the same time a more profound conception of the deity in a system of mythology than that of Çiva and Umā. In this conception of Çiva and Umā we find the quintessence of Hindu synthesis of Aryan and non-Aryan elements. The beginnings were crude and anthropomorphic, but the later sublimation in Hindu thought was profound and highly metaphysical. The Aryan Storm God Rudra the roarer, the father of the Marutas, the winds, was on one side; and some non-Aryan conceptions were on the other — part Dravidian, possibly part Kōl. There was the conception of the force of destruction and regeneration as a deity, symbolised in the *liṅga*, and *liṅga* has been shown to be a Kōl word. There is the conception of a bull-riding god, a passive counterpart of an active female deity, the Great Mother who feeds all, and who rides on a lion: a conception which at once recalls the Asianic conception of the Mother Goddess and her male counter-part, and which may have been brought to India by the Dravidians (if they were really a Mediterranean people), or by the

Aryans themselves as a result of their sojourn in North-eastern Asia Minor. Further, we have the notion of a terrible demoniac god, a *red* god living in forests and hills and lonely places, clad in skins, adorned with bones, filling with panic those whom he gave a glimpse of himself, and attended by dogs that ate up their victims whole. All these were combined with the Aryan nature-myth of Rudra, and softened by the philosophy of the Hindu mind later, gave a God of grace and a God of knowledge and enraptured meditation, a God of beauty and mildness and mercy, who could yet be a destructive force, and who was the very self of the Divine Spirit itself. It has been suggested that the Sanskrit *Çiva* is the Tamil word *Çivan̠*, meaning the "Red One", (compare *Nīla-lōhita* = "the red one with the blue throat", as an epithet for Çiva); further comparison may be made between Sanskrit *Çambhu*, a common Skt. name for Çiva, and Tamil *çĕmbu* "copper", also "red"; and it is not impossible that the identification with the Aryan *Rudra* was facilitated by a possible Aryan translation of the non-Aryan (Dravidian) name of the God into **Rudhra* "the red one". Similarly, the Aryan *Viṣṇu* "the spreading one", as a name for the Sun, was combined with a Dravidian Sky-god *Viṇ*, *Viṇṇu* to give the later Hindu notions of *Sūrya-nārāyaṇa*. — The characteristic Hindu ritual of worship is the *pūjā*. This is a later ritual than the *hōma*, the fire sacrifice. In the oldest and the genuinely Aryan documents of India, *pūjā* is unknown as a religious ritual: in the Vedas, Brāhmaṇas and Upanishads, it is all *hōma*, and no *pūjā*. At the present day, as in ancient times, only the "twice-born" castes, the Brahmans, Kshatriyas and Vaisyas, who alone are (theoretically at least) the true descendants of the original Aryans, are in Hindu orthodoxy entitled to perform the *hōma*; others, presumably not of true Aryan descent, can perform only the *pūjā*. And there is a lot of difference between the *hōma* and the *pūjā*, in their ideas

as well as ritualism. *Hōma* is the ritual of fire sacrifice. The Gods are in the Sky, and to them man offers through the fire, which is the messenger of the Gods, things that he enjoys himself. An ox or a sheep is killed, and its flesh and fat are offered to the fire, together with butter and cakes of barley, and the spirituous drink *Sōma*. The Gods like these things as much as men, and in return they help him in his worldly prosperity and endeavour. *Pūjā* is entirely different. There is a supreme spirit pervading the universe, or there are spirits, on earth, in the hills, in trees, in the air. A symbol (it may be a piece of stone, a vase, a mystical figure, an image) is taken, and by an invocation with a ritual with appropriate words intelligible or unintelligible, the spirit is sort of compelled to present itself within the symbol for the special benefit of the worshipper; and then the symbol is treated like an honoured guest and is offered water, flower, incense, fruits and grains, leaves and twigs and other produce of the earth, and sometimes even animals and birds are slaughtered and their blood offered; and there is music and dancing to please the deity in the symbol or image. Now, in Hindu religious history, the ritual of the *pūjā* takes a larger and larger place. The *hōma* or Vedic sacrifice becomes more and more restricted, and the elaborate forms of the *yajñas* or fire sacrifices are gradually dropped. *Pūjā* is in all probability a non-Aryan, a Dravidian ritual, possibly also with Kōl affinities or influence. In some of its aspects it may be Kōl as well. It is not Aryan, it is not found among the Indo-Europeans outside India like the Iranians, the old Greeks, the Italians, the Celts, the Teutons and the Slavs, who only know the ritual of the burnt-offering. It has been suggested and quite a reasonable suggestion it is too, that the word *pūjā*, together with the ritual, is Dravidian. *Hōma* is also known as *paçu-karma*, the ritual with the victim animal; *pūjā* has been referred to Dravidian (Tamil) *pū* "flower"

and *çey*, *cey* (Kannaḍa *gey*) "to do": flowers must always and unavoidably figure in the *pūjā*-ritual: *Pū-jā* = * *pū-cey*, * *pū-gey* is thus *puṣpa-karma*. Be it as it may, there cannot be any doubt that it is non-Aryan, and pre-Aryan. In Mohen-jo-Daro, libation vessels, vessels for sacred water, vessels with orifices such as are in use at the present day for the water to trickle down upon the *Çiva-liṅga*, have been found in terra-cotta: which would indicate that a ritual analogous to the *pūjā* was practised in pre-Aryan India of some 4000 years ago. Then, again, the Aryans seem hardly to have had any animal cults. The worship of the Snakes *(Nāgas)*, of the cow, and of the monkey as Hanūmān, undoubtedly developed in India. Treeworship similarly. In the Mohen-jo-Daro remains, there has been found a little plaquette in clay-stone with figures of *nāga* serpents on either side of a sacred peepul *(açvattha)* tree, which is still regarded as sacred in India. Hanūmān, it has been very plausibly suggested by Pargiter, is the primitive Indian Monkey God; the Dravidians probably had a primeval Monkey God, whom they called the "Male Monkey". (This cult may have been shared also by the Kōls.) The name would be *aṇ-manti* in Tamil, which is the oldest and purest among Dravidian tongues; and it is the Old or Proto-Dravidian source form of *aṇ-manti*, meaning "male-monkey", which seems to have been rendered into the Vedic Aryan speech as *Vṛṣā-kapi*, the name of the obscure god who is accorded worship by the later Vedic Aryans side by side with Indra, much to the chagrin of Indrāṇī who may be taken to represent those Aryans who were averse to the toleration or inclusion of the zoomorphic gods of the non-Aryans. The Dravidian word was later adopted into Sanskrit as *hanūmān*, and then the cult was further strengthened by the popularity of the story of Rāma with which *Hanūmān* is connected. Present

day popular Hinduism, both in religious ritual and in religious notions, would thus seem to be very largely of Dravidian inspiration.

The question of Dravidian influence began to be studied through philology. Dravidian words in Sanskrit vocabulary have been studied, and several hundreds of Sanskrit words are of Dravidian origin, according to the Dravidian scholars Caldwell, Gundert and Kittel. Their equations of Sanskrit words with possible cognate forms in the various Dravidian languages, however, are not often convincing — we have good Indo-European analogies and explanations suggested for those by other scholars; but they show us an important line of enquiry.

A similar line of enquiry, proceeding from the study of the linguistic to that of cultural influence, has recently been started by the French scholar Jean Przyluski with regard to the Kōl speech and its contact with Aryan in India. The result achieved in a series of short papers in the "Memoires de la Société de Linguistique" of Paris, and in a paper to the "Journal Asiatique" studying old Indian Onomastics in the light of Kōl (Austric) philology, is so far quite striking. Przyluski has shown how a number of common Sanskrit words, like *tāmbūla* (betel leaf), *lāṅgala* (plough), *liṅga* (phallus), *kambala* (blanket), *kadala* (plantain), and others are of Kōl origin; and all this shows that in certain important aspects of Indian life and culture, there is a large substratum of Kōl influence. Sylvain Lévi has followed up the line of argument of Przyluski, and in a paper in his own clear and brilliant style on "Pré-Aryen et Pré-Dravidien dans l'Inde" in the "Journal Asiatique" he has drawn attention to the probable fact that it was the Kōls who predominated in Northern India, and it was mainly the Kōl people who became Aryan-speaking Hindus in Northern India, retaining a great deal of their own culture and world of ideas, which were only Aryanised on the surface. This

culture and domain of ideas were in fact absorbed into Hinduism; and as the old Aryan force grew feebler and feebler, because the non-Aryans were in all probability overwhelming in number, the old Vedic ideas were getting dimmer and dimmer, and the old gods of the land, with their ancient rites and legends, cults and creeds, grew strong and got back their old position, although they had to make a compromise with the world of the new gods, by changing sometimes their names and sometimes their natures, sometimes identifying themselves with the gods of the newcomers and sometimes being content with an inferior position in the new pantheon.

Probably after the Negrito savages, who have been found in the coast lands of Baluchistan, and in parts of South India, in the Andamans and in parts of Farther India, — and they possibly also existed in other parts of India where they have become absorbed or extinct — the oldest people of India were these Kōls. I prefer to call this people Kōl rather than by the commoner term Muṇḍā; I have given my reasons elsewhere. They are, as Pater Schmidt has indicated, members of a great family of people extending from the Ganges to West Pacific, to which the name *Austric* has been given. This Austric family is made up of (1) the *Austro-Asiatic* group, including the Kōls of India, the Khasis, the Mons and the Khmers, and some other tribes of Indo-China, the Sakai, and the Nicobarese; (2) the Austro-nesian group, including the Indonesians ("Malay" peoples), the Melanesians and the Polynesians. The original home of the Primitive Austric people was somewhere in Indo-China, and their coming into India was in all likelihood before that of the Dravidians, and certainly long anterior to that of the Aryans. They were established in the Assam Valley and hills, in Bengal, in the plateau of Chota Nagpur, in Central India, in Rajputana, in Gujarat; and it would seem from certain linguistic and ethnic facts,

that they were spread over the plains of the Ganges, right up to the Panjab, and the Himalayas; and the presence of the strange Burushaski people in the principality of Hunza-Nagyr to the North of Kashmir, whose language does not agree with any known family of speech, but which in a few points in vocabulary seems to show some agreement with Kōl, would go to suggest that the Kōl people originally extended to even beyond the Himalayas. However, that these Kōls form an important element in the present day North Indian people there is no doubt.

The Mon-Khmers of Indo-China who received the characterised Hindu culture quite early are thus the kinsmen of the Kōls; and so are the Indonesians, although a little more distantly connected. It is exceedingly likely that even before the advent of the Dravidians and the Aryans in the Ganges Valley, and before the development of a composite Kōl-Drāviḍ-Arya or Hindu culture by the middle of the 1st millennium B. C., the ancient Indian Kōls were in maritime communication with their kinsmen in Indo-China and in Indonesia, as Sylvain Lévi has suggested; and the carrying of Hindu culture, after it was developed and characterised in the Ganges Valley, was but a continuation of the old commerce between the two branches of the Austric race, even after one of these branches had in India merged its culture into that of the Aryans and Dravidians.

To appraise the Kōl or Austric as well as the Dravidian elements in Hindu culture now presents itself as a problem of primary importance in studying the origins of Hindu culture. In India, the religious notions and culture of the Kōls, even where they live an isolated life far from the currents of Hindu civilisation, have been profoundly influenced by the influx of Hindu notions — they are not purely Kōl or Austric any longer. To restore the Kōl, Austro-Asiatic and Austric *milieus*, help from Indo-Chinese and Indonesian studies is

indispensable. When we have some general idea about the real character of Austro-Asiatic thoughts, notions and life, we shall be able to trace it in ancient and medieval Hindu thought. Among the fundamentals of Hindu notions and ideals, the idea of transmigration is perhaps of Kōl animistic origin. This idea is farthest removed from the old Aryan belief in the Elysian fields of *Pitṛ-lōka* or *Yama-lōka*, which is a very vague and colourless sort of existence beyond the funeral pyre, an existence which usually had no connexion with, and no malignant and magical potency over the lives of men. The Dravidian idea seems to have been that the spirits of the dead were evil, and they had to be propitiated with offerings from time to time, and with objects of use being put in the grave with the dead-body. But the Austric notion seems to have been of the soul of the dead man having various forms and its movements not being restricted to the tree upon which his body was kept or the grave within which he was buried. A soul capable of taking up diverse forms and not restricted in its movement could with the development of philosophical reflectiveness easily give rise to the idea of transmigration. Some customs and ways of life current among the primitive Indonesians have their counterparts in ancient and modern India. Tree burial was known to the Mahābhārata. Betel chewing is a Kōl and Austric custom which has continued down to the present day. The Polynesian method of cooking over heated stones in trenches covered with earth is known to some of the Kōl tribes still at the present day.

Because a great deal of Kōl usage, custom and belief has been absorbed in Hinduism, and because this Hinduism in its turn profoundly modified the life of a great many groups of Indonesians, a study of orthodox Sanskrit Hinduism would seem to be absolutely necessary for students of Indonesian culture on a historical or comparative basis. Dravidian and Kōl myths and legends

have unquestionably been Hinduised in the Mahābhārata, the Rāmāyaṇa and the Purāṇas. The traditions of the country never die, especially in the olden times. We are now realising how a great deal of the deathless tales of Greek myth and legend is not originally Greek, i.e. Indo-European, but is rather pre-Greek and non-Aryan, having evolved originally among peoples of the Aegean, the Cretans and Mycenaeans. Similar may have been the case with ancient India — with the legends in the Hindu books. The necessity, for instance, of supplementing the scriptural version of the Rāma legend as in the Rāmāyaṇa of Vālmīki with the popular extra-Valmikian versions and recensions which are current in India itself and in Indo-Chinese and Indonesian literature and art, extra-Valmikian versions which are perhaps in many points older than Vālmīki, has been recognised by both Indian and European scholars.

To sum up: the foundations of Hindu culture are complex, and they are on earlier Dravidian and Kōl cultures, with certain elements brought in by the Aryans. The Aryan's contribution itself was not purely Indo-European — there were considerable Asianic and Mesopotamian and other extra-Indian Dāsa-Dasyu elements in it. But the Kōl and Dravidian elements form a basis certainly deeper than the Aryan, which succeeded only in giving it its outward form and unity, its discipline and order. Hence the tremendous importance of the Aryan element, which is so obvious and obtrusive.

To find out the bases of Kōl culture, and consequently of Hindu culture, comparison of Indian things with Indonesian is essential. For pre-Hindu Indonesian things, a study of the Hindu world is unavoidable, if only for the detection and elimination of the Hindu elements in our study for reconstruction. The scientific curiosity of Europe has through Holland once more given us back the glories of Boro-budur and other Hindu Javanese remains, and it (more than any other gift which the Dutch people could bring to the people of Insulindia)

is bringing the greatest of all gifts to the Javanese and other Indonesians, namely, the curiosity and the power to know themselves. It is this same scientific curiosity quickened to life by the human touch and by the interest in brother man that is unravelling to us the heart of the primitive peoples of these islands through ethnology and through prehistoric archaeology. Students and scholars of India who realise the value of this work realise also its important bearing on the revelation of the foundations of their own culture, which did not drop down ready-made from heaven with the coming of the Aryans, like an armed Athena form the head of Zeus. They are now becoming more and more alive to the fact that their historical Indian, or Hindu culture is on the basis of other cultures and environments which existed in the land long prior to the advent of the Aryans with their Vedic hymns. We in India by virtue of our language and race and history are the inheritors of the worlds of the Indo-European, the Dravidian, and the Austric peoples; and the world of Islam too has had its place in our culture. Our Vedas are a link with the West, our Hindu religion and culture is of the East, and our Sanskrit joins up both. An Indian with a true historical sense is the most cosmopolitan and international person in the world, and it is this cosmopolitanism and international spirit, the detachment from an exclusive national or racial bias, that alone can fit one for scientific investigation. Any help that we from India would be able to render by virtue of our special inheritance of this culture and our familiarity with it that comes to us from the fact of our birth and our living within the folds of its embrace, as well as by virtue of a growing spirit of scientific curiosity aided by its indispensable hand-maid, namely, logical methodology, will be our most willing contribution to the science of man, especially man in Southern Asia, and his past, a subject which is of universal interest. A co-operation between Dutch and Indonesian scholars (and

French scholars) with Hindu scholars from India will be of far-reaching and abiding result in this field of research, namely, the study of the foundations of the culture of the world of India, Indo-China and Indonesia, which together form one cultural unit: and I trust that such co-operation will be possible soon with the stimulation of interest in Indonesian history and culture which the visit of Rabindranath Tagore to Java and Bali and the activities of the newly founded *Bṛhattara-Bhārata-Pariṣad* (Greater India Society) of Calcutta are creating among Indian students and scholars, and with your extension of the hand of fellowship and co-operation to us younger workers in India.

Members of the Royal Batavia Society of Arts and Sciences, the Society which is the elder sister of our Asiatic Society of Bengal in Calcutta, before resuming my seat I express my heartfelt thanks to you for your kindness in giving me this honour and privilege of meeting you and addressing you this evening; and I thank you also for the numerous and valuable facilities which we as members of Rabindranath Tagore's party have received from your society, and from its members individually (like Dr. Bosch, Dr. Van Stein Callenfels, Dr. Stutterheim, Dr. Pigeaud, Dr. Drewes, Mr. Moens, Dr. Hoesein Djajadiningrat) and Mr. Samuel Koperberg, in making our travel through Java and Bali a fruitful and a permanent source of inspiration.

Indragirische Weefkunst

door

V. OBDEYN

Assistent-Resident van Indragiri.

In de bekende werken van Jasper: De Inlandsche Kunstnijverheid in Nederlandsch-Indië (II. De Weefkunst) en Loeber: Techniek en Sierkunst in den Indischen Archipel (I. Het weven in Nederlandsch-Indië) vindt men slechts enkele en korte vermeldingen over het weven en de weefsels in Riouw, meestal in combinatie met Sumatra's Oostkust; schaarscher nog zijn de mededeelingen ten aanzien van Indragiri.

Toch is de weefkunst in Indragiri van niet geringe beteekenis, was zij dit eertijds nog meer.

Het wil mij daarom voorkomen dat er voldoende belang en belangstelling bestaat om aan deze kunstnijverheid meer bekendheid te geven, temeer waar volgens mij door Prof. Dr. Schrieke gedane mededeeling plannen aanwezig zijn om in April of Mei van dit jaar ter gelegenheid van het IVth Pacific Science Congress een tentoonstelling te organiseeren van Indische weefkunst en weefsels uit alle oorden van den Indischen Archipel.

Dit opstel zou kunnen strekken om de dan ten toon te stellen weefsels uit Indragiri meer tot hun recht te doen komen en de Indragirische weefkunst, die op de tentoonstelling door weefsters van Rengat zal worden beoefend, door een verklarenden tekst voor belangstellenden duidelijk te maken.

De weefkunst wordt in Indragiri nog druk beoefend, te Rengat alleen door een 150 à 200 vrouwen, up-country,

in de kampongs Peranap, Kelajang, Batoe Ridjal vindt zij eveneens beoefening, in de omgeving van den Soetan en den Soetan Moeda, te Rengat en Peranap, echter meer dan elders.

Oorzaak hiervan is, dat oorspronkelijk het weven niet is geweest een handelsindustrie, doch beoefend werd ter voldoening aan luxe-behoefte van vorstelijke personen en landsgrooten, de radja's, manteries Keradjaän en anak-anak radja. De oude, kostbare, rijk met gouddraad doorweven kains pandjang (gebar), sarongs, slendangs en selepoh-doeken, die nu nog als poesaka-goederen in het bezit zijn van genoemde personen en van gegoeden (door dezen gekocht van den verarmden adel) zijn daarvoor het bewijs.

Thans is de Indragirische weefkunst in andere banen geleid. Wel is waar worden nog gouddraad-weefsels als pronkkleeding geweven, die door de beter gesitueerden gaarne bij het praalbed als blijk van gegoedheid worden ten toon gehangen, en worden deze kostbare doeken van *f* 200.— tot *f* 300.— waarde zoomede kleedingstukken (baadjes en seloears) nog vervaardigd voor bijzondere plechtigheden als besnijdenis en huwelijk (bruid en bruidegom zijn in deze kleeding gestoken en met deze dure kains omhangen), doch men legt zich thans meer toe op eenvoudiger weefsels van katoen en zijde, soms voorzien van een eenvoudiger gouddraad-versiering in de kepala (pontjah), welke weefsels men voor *f* 7.— à *f* 10.— (katoen), *f* 15.— à *f* 20.— (zijde) en *f* 35.— à *f* 40.— (zijde met kepala van gouddraad) kan verkoopen. Deze weefsels vinden plaatselijk, op de binnenlandsche passers, een ruim afzetgebied, de goedkoopere vinden hun weg ook naar de ondernemingen van landbouw.

In Koeantan, dat van oudsher een rantau-onderhoorigheid van Pagarroejoeng geweest is en waar het

weven waarschijnlijk wel uit de Menangkabau overgebracht is, weefde men niet uitsluitend zooals in Indragiri luxe- en sierweefsels doch ook voor dagelijksche kleeding, evenals thans nog in de Padangsche Bovenlanden; uit den aard der zaak niet zulke fraai bewerkte, kostbare kleeding als hier, waar toenmaals zooals Valentijn zegt „al het goud ende peper was vallende".

In de Koeantan waren het de met borduursel en micaplaatjes of kralen versierde indigo-blauwe baadjes, de donkerroode sarongs en hoofddoeken, blauw en zwart voor de mannen, helrood of verschillend gekleurd voor de vrouwen [1]).

Deze kleeding wordt nu nog door de vrouwen gedragen, men heeft echter de eigen-geweven stoffen vervangen door Twentsche katoentjes.

Slechts bij feestelijke gelegenheden worden de oude weefsels voor den dag gehaald, vooral bij bruiloften, waarvan veel werk wordt gemaakt en waarbij de bruidjes en hare gasten te water in versierde prauwen en tot bruidskoetsen opgesmukte vehikels (ook fietsen en tegenwoordig natuurlijk auto's) een rondgang maken (plaat I en II).

Met de weefindustrie is het in de Koeantan echter thans gedaan; zij is verdwenen, slechts in enkele verafgelegen kampongs vindt men nog een weefgetouw.

De rubbercultuur heeft haar in den jongsten tijd den nekslag toegebracht.

---

[1]) Afbeeldingen te vinden in het werk van Alfred Maass: Durch Zentral Sumatra.

Het Bataviaasch Museum is in het bezit van een collectie Koeantansche kleedingstukken en sieraden.

Door het groote gebrek aan tappers eischte de rubbertap all hands op, ook vrouwen en kinderen tapten mede, voor weven hadden de vrouwen geen tijd meer, terwijl Singapore voor het met de rubber zwaar verdiende geld alle denkbare nieuwigheden op het gebied van smuk en opschik leverde, die het interessante typisch-oude verdrongen.

In Indragiri moet de weefkunst overgebracht zijn door toekangs uit Daik (Lingga), eertijds een buitenverblijf van de Sultans van Riouw-Lingga en dat toenmaals een industriecentrum moet geweest zijn.

Niet alleen de weefkunst, ook de zilversmeedkunst, koper- en messingbewerking, bronsgieterij moeten daar op groote schaal beoefening gevonden hebben.

Voor de zilversmeedkunst verwijs ik naar de mededeelingen van den Controleur I. D. W. de Haan. Ook deze zilversmeedkunst moet door leerlingen van de befaamde Daiksche toekangs naar Indragiri overgebracht zijn, omdat ook bij de Indragirische vorsten en grooten luxenoodzaak bestond, daar deze fraai bewerkte sieraden, borden en kommen van zilver voor den vorstelijken disch, krisgevesten en scheeden van edel metaal, sirihstellen e.d. als pronkvoorwerpen gaarne gekocht werden.

Fraaie voorwerpen vas goud en zilver zijn thans nog in het bezit van Soetan, Soetan Moeda, landsgrooten en adellijken (platen III, IV en V).

Naar Controleur De Haan bericht, moeten het Javaansche toekangs geweest zijn, door de Linggasche vorsten naar Daik ontboden, die zich daar op de textiel- en metaalindustrie toegelegd en een school gevormd hebben welke weefsters en goud- en zilversmeden leverde voor andere streken o.a. Indragiri en Siak.

Hiervoor pleit de gelijknamigheid in het Riouw-Maleisch en in het Javaansch van de verschillende onderdeelen van het weefgestoelte o.a. djentera (Javaansch djintro), gliging (Javaansch gligen), van sommige soorten van weefsels (tjoerak = geruit weefsel) en van sommige bewerkingen bij het weven (mentjeloep = verven der garens).

Doch in geen van de nijverheidsproducten, noch in de weefsels noch in het zilverwerk, vindt men Javaansche of Hindoesche motieven. De patronen der weefsels, vooral der oude weefsels, vertoonen geen andere dan zuiver Maleisch-Polynesische figuren, veelal ontleend aan inheemsche bloemen en planten, soms ontleend aan de inheemsche fauna.

De nieuwe weefsels hebben den Europeeschen invloed ondervonden, die op mercantiele doeleinden gericht is, de Europeesche importhandel van katoentjes heeft den zin der bevolking voor sobere, warme tinten bedorven en bij haar smaak voor heldere, bonte, soms kakelbonte kleuren ingang doen vinden, zooals door Jasper is opgemerkt in zijn bovengenoemd standaardwerk.

Zijn het inderdaad Javaansche toekangs geweest, die de weefkunst in Riouw-Lingga beoefend en tot een belangrijke industrie opgewerkt hebben, dan hebben die weefsters haar eigen versieringsgedachten en weefmotieven prijs gegeven. Oorspronkelijk was het de behoefte aan sierweefsels die de Linggasche Sultans er toe gebracht moet hebben de weefsters naar Daik te laten overkomen. Die sierweefsels moesten voldoen aan bepaalde eischen in versiering en materiaal; het bericht is mogelijk wel juist, doch dan hebben de Javaansche

weefsters zich naar den smaak der Maleische vorsten en hun omgeving richtende toegelegd op het weven van weefsels naar Maleisch-Polynesische motieven in sobere, gedekte kleuren en tengevolge van de luxe-noodzaak op het weven met goud- en zilverdraad en zijde als materiaal.

De Hindoesche invloed heeft veel blijvends achtergelaten, zoowel in de techniek als in ornament.

Deze invloed valt, in den Riouw-archipel en de naburige streken op den vasten wal van Sumatra w.o. Indragiri, niet waar te nemen in de producten van deze kunstnijverheid oudtijds vervaardigd en nu nog als voorbeeld gevolgd voor de pronkkleeding welke bij bijzondere plechtigheden gedragen wordt.

Is het ikatten een oorspronkelijk Hindoesch procédé (tjinde's, palekats) dan is hierin slechts in de Indragirisch-Riouw-Linggasche weefkunst Hindoesche invloed te bespeuren.

Het ikatten is eertijds in Indragiri beoefend geworden, thans niet meer.

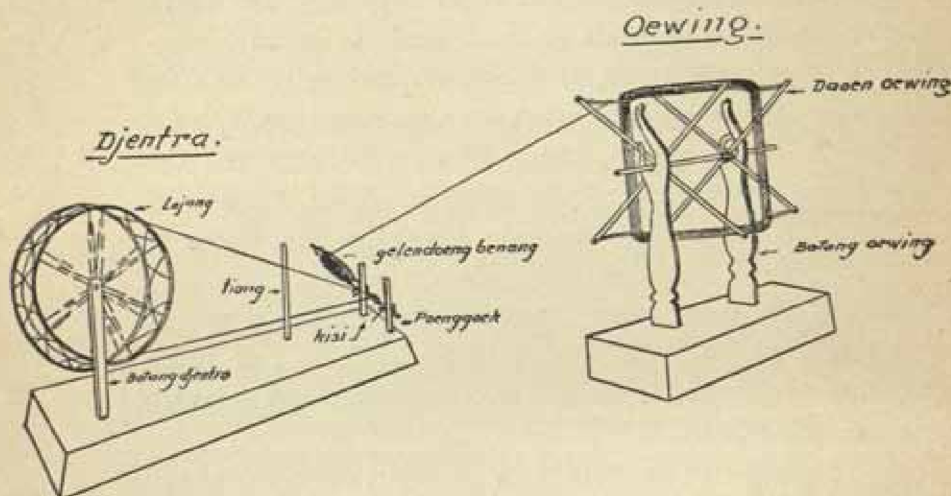
Verscheidene oude ikatdoeken, hier aangetroffen, leggen getuigenis af van het bestaan in vroegeren tijd van deze bijzondere weeftechniek, die thans — jammer genoeg — verdwenen is. Geen van het jongere geslacht weefsters in Indragiri is met de ikatweefkunst bekend.

In welk stadium de weefkunst in Indragiri zich thans bevindt, hoe de techniek zich ontwikkeld heeft, wat er van het oude, primitieve overgebleven is, welke nieuwe banen zij ingeslagen heeft, hoe het ornament in de pronkweefsels van oudsher behouden gebleven is moge in de hieronder volgende beschrijving van het weven, het weefsel, de werktuigen en het materiaal aangetoond worden.

Het spinnen en verven.

De kleuren en patronen der weefsels.

Alvorens met het weven begonnen wordt, hebben verschillende bewerkingen plaats: de garens, die men ruw van Singapore betrekt, moeten uitgesponnen, geregen, gekookt en gekleurd worden.



De strengen worden om een soort molen met vier wieken, draaibaar om een spil, rustende op een standaard met twee stijlen gespannen. Het toestel heet wing of oewing, de standaard met de twee stijlen batang oewing (van hard hout), de molen daoen oewing (van bamboe of rotan).

Het garen wordt van deze oewing door middel van de djentera op klossen gewonden, tegelijkertijd wordt het garen geregen, de uiteinden vastgeknoopt, zoodat er een lange draad op de klossen komt. De djentera is een toestel bestaande uit een liggend blok, aan het eene uiteinde is een standaard (blok en standaard = batang djentera) waarin een draaibare spil gestoken is met een wiel van rotan of bamboe (de lajang-lajang).

Aan het andere uiteinde van het blok zijn een langere stok (de tiang) en twee kleinere stokken (de poenggoek) geplaatst. Aan deze poenggoek is met rotan een spil (de kisi) bevestigd, in de rotanlussen draaibaar en aan het eene uiteinde waarvan de bamboe klos (boeloeh benang) gestoken wordt. Een touw loopt van het wiel langs de tiang naar de spil. Door het wiel te draaien krijgt de spil een snelle roteerende beweging.

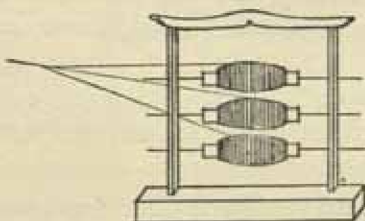
De klos aan het uiteinde van deze spil draait mede en windt het garen van de oewing dus op.

De draad, althans die van zijde, is gewoonlijk niet stevig genoeg, men moet 2, 3 draden ineendraaien om een voor het weven voldoende stevigen draad te verkrijgen.

De klossen (boeloeh benang) worden van de djentera genomen, op lidi's (nerven van klapperblad) gestoken en deze op de kerek gehangen, een toestel bestaande uit een blok hout waarop twee stijlen waarin zes gaten geboord zijn waardoor de lidi's met de klossen gestoken worden.

Op de djentera worden de draden van twee klossen, ineengedraaid, weer op de klossen gewonden. Deze bewerking heet mengember (kembar).

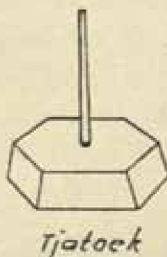
kerek pengembar





De draden zijn dan nog niet voldoende ineengedraaid. Zij dienen nog een tweede bewerking te ondergaan om hun voldoende stevigheid te verschaffen.

De draden van de klossen op de kerek gehangen worden om een toestel (blok hout met een stijl) tjatoek genaamd, nadat ze met de vingers ineengedraaid zijn, waarvoor de weefster een bakje met water bij zich heeft om telkens de vingers te bevochtigen, naar de pengglendoeng geleid.



Tjatoek

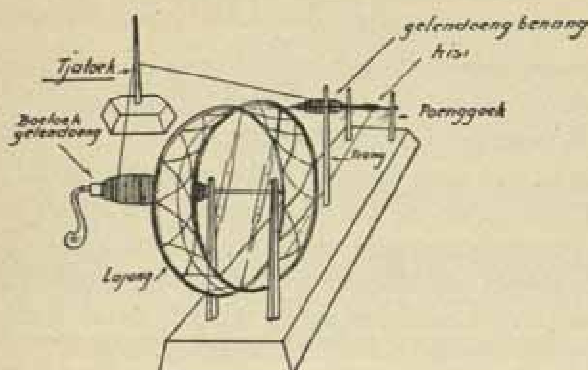
Dit toestel is ongeveer gelijk aan de djentera, n.l. standaard met rotan wiel, (lajang-lajang pengglendoeng), tiang, poenggoek en kisi, met dit onderscheid evenwel, dat het wiel niet op een stijl doch op twee stijlen rust en de spil (hiergenoemd inggeran balem) een eind uit een der stijlen steekt en hierop een groote klos van bamboe bevestigd wordt.

Hierop worden de draden van de klossen op de kerek gehangen ineengedraaid tot een dikkeren draad opgewonden. Al naar gelang men een dunneren of dikkeren draad hebben wil, worden 2, 3 tot 6 klossen aan de kerek gehangen en de draden tot een ineengesponnen. De weefster die telkens haar vingers van de rechterhand met het water in het bakje nat maakt, rolt de draden bij de tjatoek ineen.

Met de linkerhand brengt ze door een zwengel, bevestigd aan de spil (inggeran balem), het wiel in beweging.

Van de tjatoek gaat de draad naar een kleinen klos op de kisi die door het draaien van het wiel een snelroteerende beweging maakt en van hier naar den grooten klos op de spil, die het garen opwindt.

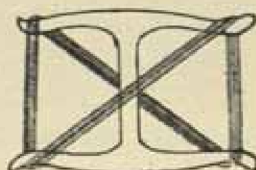
Penggelendoeng.



Deze bewerking is het menggelendoeng.

Is deze bewerking afgeloopen, dan moet het garen de toekal passeeren, een toestel als onderstaande teekening aangeeft.

Toekal.



Op deze toekal wordt het garen in dwars en kruisverband opgewonden. De weefster zet zich daarvoor op een mat, neemt den klos tusschen de groote teenen der voeten of steekt dien in de tjatoek (bij groote klossen), houdt de toekal in het midden van de dwarslat in de linkerhand die ze telkens om en om een halven slag omdraait, terwijl ze met de rechterhand den draad van den klos vasthoudt. (Zie plaat XI).

Het dient om het onklaar geworden garen te ontwarren en in strengen van twintig draden te verdeelen.

Met den duim van de rechterhand brengt ze twintig draden in een lus bij elkaar; zulk een lus van twintig draden heet een „batang padi".

De garens worden in groote strengen of wrongen van 100 „batang padi" van de toekal afgenomen om gekleurd te worden (mentjeloep).

In plaats van deze toekal (toekal menari) bezigt men ook wel een ander, de toekalan golek, een molen met 8 wieken op een standaard van 2 stijlen, waarop men het garen in lussen van 20 draden tot 100 batang bijeenbindt. Den klos plaatst men dan op de tjatoek, houdt hem niet tusschen de teenen.

Het kembar-glendoeng en toekalwerk doet de weefster meestal niet zelf, doch laat dit tegen loon aan anderen over. Een toekal heeft 100 batang padi, een batang padi twintig lai (draden in een lus bijeen gehouden), een toekal heeft dus 2000 lai (draden) waarvoor de weefster haar helpster 10 cent betaalt.

Voor het weven van een kain moeten voor de schering in de sisir (kam) 25 „lom" komen van 40 gigi (tanden), een gigi bevat 2 lai (draden).

De sisir kan dus 25 × 40 × 2 = 2000 draden bevatten, juist het aantal draden van een toekal.

Na de toekal-bewerking worden de garens gekookt met aschwater (air aboe) „dibasoh" [1]), daarna gekleurd in een koperen pot (koeali). De meest geliefde kleuren zijn rood, geel, oranje, paars en groen. De roode verf, ambalau, koopt men te Singapore, het oranje verkrijgt men van de soemboeh kling, het geel van de temoek-

[1]) Asch van gebrande bastsoorten met aluingehalte, om de verf beter in de vezel te doen doordringen, is dus een mordant.

planten die op de erven gekweekt worden, paars en groen zijn aniline-kleurstoffen, verpakt in de bekende blikjes die men van Singapore betrekt.

Het aniline-rood gebruikt men niet omdat dit naar men zegt spoedig verkleurt (loentoer); aniline-groen en paars niet.

Na het kleuren wordt het garen in regenwater afgewasschen, wederom gekleurd en gewasschen en in den wind gedroogd.

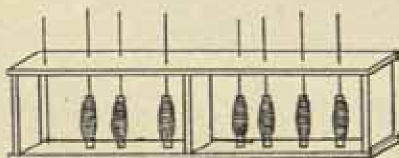
Na het mentjeloep wordt het garen met stijfsel van tepoeng beras geapprêteerd.

Dan eerst is het garen voor het weven gereed.

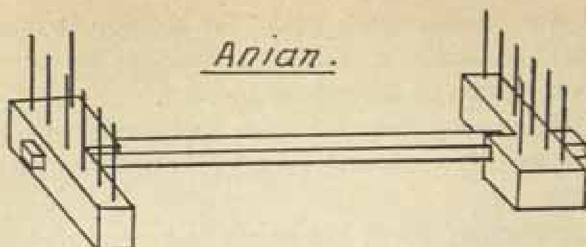
Het wordt daartoe weer op de djentera op klossen gewonden en deze klossen met lidi's in de kerek pengani gestoken.

Garen in strengen zou spoedig verwarren, terwijl kluwen gemakkelijker te behandelen zijn. Het wordt daarom opgekluwd.

Men heeft dus twee kereks, de kerek pengembar en de kerek pengani, die grooter is. Kunnen op de eerste zes klossen horizontaal gestoken worden, op de tweede wel 20 klossen verticaal.



Van deze kerek pengani worden nu de draden (in verschillende kleuren welke men voor de schering bezigen wil) afgedraaid op een spanraam, een rechthoekig liggend houten raam, op de korte zijden waarvan pinnen van niboenghout gestoken zijn.



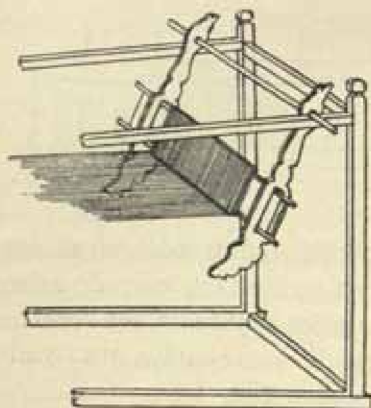
Dit uitspannen der draden op het raam heet mengani, het spanraam anian.

De op dit raam gespannen garens, die de schering zullen vormen, kan men zoo lang nemen als men verkiest. Voor een kain van gewone lengte worden 5 hesta (lengte van den top der vingers tot den elleboog) voldoende geacht.

Spant men garens van 20 hesta op het raam, dan kunnen daarvan 4 sarongs van dezelfde schering vervaardigd worden.

Van het spanraam worden de draden opgewonden op de penggoeloeng (de kettingplank) die aan het ondereinde van het weefraam opgehangen wordt door de lantaran tjatjak.

Lantaran tjatjak.



Het scheren is de voorbereiding voor het volgend weven en als zoodanig een belangrijke arbeid. Hierbij moet de weefster het plan, de opzet van het weefsel kennen. De volgorde der kleurige draden, de schikking der banen, dat alles moet reeds op het scheerraam staan. Deze verdeeling geldt alleen voor de schering of ketting: de inslagdraad laat zich eerst gelden als met het weven aangevangen wordt. Was dat niet het geval, dan zou men ras geneigd zijn het scheren het „intellectueele", het weven 't „mechanische" deel van dezen vrouwenarbeid te noemen, zooals Loeber zoo juist opmerkt.

Het weven.

Het weefgetouw en zijn onderdeelen.

Men kent in Indragiri twee soorten weefgetouw: de Ki'berasok en de Ki'tambatan; het eerste heeft een raam van stevig zwaar hout waarin de onderdeelen en de scheringgarens hecht bevestigd zijn, het andere mist dit raam, wordt aan dakspanten of balken van den vloer (wanneer men onder het huis weeft) opgehangen. Het gevolg van de stevigheid van het eerste gestoelte en van de omstandigheid dat het weven van een kain (althans een gouddraadweefsel) 4 à 5 maanden duurt, is dat men het een permanente plaats geeft in de soerambi of speciaal ter zijde van het huis een gelegenheid tot weven aanbouwt.

De Ki'tambatan is dus meer verplaatsbaar, zooals Loeber het zegt meer „nomadisch" dan de Ki'berasok.

Het raam draagt den naam van rangkih betenoen: de bank waarop de weefster zit van papan Ki' (pl. VII).

De scheringdraden zijn opgewonden om de penggoeloeng, die bestaat uit de papan penggoeloeng, van boven en onder afgedekt door een anak kajoe als pengapit (om de draden tegen de penggoeloeng te klemmen). Deze penggoeloeng bevindt zich aan het ondereinde van

het weefgetouw, dus aan het andere einde dan waar de vrouw op een bank (de papan Ki') zit. Aan deze zijde bevindt zich de pesek, de borstboom, een vierkant stuk hout aan de uiteinden waarvan zich openingen bevinden die in de uiteinden van opstaande stijlen passsen.

Een der zijden heeft een inkeping waarin spijkertjes geslagen zijn waaraan men het weefsel vastzet (de gigi pesek). Naar gelang de weefster met weven vordert, rolt zij het weefsel aan de pesek op door deze een kwart of halven slag om te draaien. Aan de lantaran karap (van niboeng) die zich dwars op het raam bevindt en op de lange zijden van het raam rust, zijn door middel van de koeda-koeda opgehangen de kam (sisir) en de gliging, acht stokken (batang kajoe gliging) waaraan tallooze draden gespannen zijn om de scheringdraden van elkaar te scheiden. Deze ophalers worden door pedalen (kajoe tidjak-tidjak) met de voeten op en neer bewogen. De schering wordt dan in twee vlakten of velden gescheiden, er ontstaat een spalking. Bij elke opwaartsche en elke neergaande beweging wordt met de schietspoel (torak), een holle bamboe aan het eene einde met hars afgesloten, waarin zich de klos (peloting) met inslaggaren bevindt, de inslag ingegooid van rechts naar links en van links naar rechts vice versa. Telkens als de inslag ingegooid is, wordt hij aangeslagen met de kam (sisir), die dikwijls tot 2000 tanden (lidi bemban) telt, vervaardigd van de nerven van boeloeh-bemban-blaren. Onder het weefsel, om dit op breedte te houden en daaraan bij den aanslag meer vastigheid te geven, is met spelden de soembi, een dunne met goed omwonden lat, bevestigd. Bij de kettingplank (peng-goeloeng) wordt de schering gescheiden door twee linialen of kruisingstaven van pelapah anau, die belebas genoemd worden.

Wil men een inslag van verschillende kleuren hebben, dan worden verschillende spoelen van verschillend gekleurd draad ingegooid.

Gestreept weefsel wordt gevormd door in de schering anderskleurige banen op te nemen. Geruit ontstaat op dezelfde manier doch dan moet ook de inslagdraad in dezelfde mate van kleur wisselen.

De schering wordt longseng, de inslag pakan genoemd.

De weefsters stellen er een eer in vaste, goed aaneengesloten weefsels te weven; als toppunt van weefvaardigheid wordt geacht een weefsel dat het daarin opgevangen water niet laat doordruppelen. Het spreekt van zelf dat dit slechts zelden bereikt wordt.

Bij het weven met goud- of zilverdraad komen nog te pas de tjoeban, een klos waarop het goud- of zilverdraad gewonden is, de sabel (balero) een lange, vrij breede lat die men achter de ophalers liggend insteekt en dan overeind zet om de scheringdraden te scheiden en drie lidi's, de patroonvormers.

De sabel wordt voorzichting tusschen de scheringdraden ingestoken, op de vlakke zijde liggende. Als het schering-garen zoo doorkliefd is, wordt de sabel omgewenteld zoodat zij op de dikke rugzijde rechtop komt te staan. De schering wordt hierdoor in tweeën gedeeld, welke scheiding van het garen zich een eindje naast de sabel voortplant zoodat het mogelijk is den liniaal in te steken. Is dit geschied, dan wordt de sabel weer plat gelegd en uit de schering getrokken.

Het weven.

Zooals Loeber in zijn studie over Techniek en Sierkunst in den Indischen Archipel (Bulletin van het Koloniaal Museum te Haarlem No. 29, 1903) ten rechte opmerkt, is zelfs met minutieuse verklaring en talrijke illustraties geen voor de lezers begrijpelijke omschrijving van de technische handelingen bij het weven te geven. Het zien geeft een duidelijker beeld dan een overvloed van woorden, die ter verklaring noodig is.

Ik meen mij dan ook te mogen bepalen tot het volgende.

De weefster zit op de papan Ki' in het weefraam.

Voor haar borst heeft zij het reeds afgewerkte stuk weefsel opgerold op de pesek, die zij telkens een kwart of een halven slag omdraait naar gelang het werk vordert. In haar bereik heeft ze de sisir (de kam) die zij aanslaat telkens als zij den inslag met de spoel (torak) en den garenklos (peloting) ingegooid heeft. Haar voeten rusten op de pedalen (kajoe tidjak-tidjak). Door op deze pedalen te trappen brengt ze de ophalers (de gliging) in op- en neergaande beweging.

Al naar gelang het weven vordert, verschuift zij de soembi. Wordt met gouddraad geweven, dan stelt zij de tjoeban, de sabel en de lidi's (patroonvormers) in gebruik.

Zoo nu en dan is het noodig de penggoeloeng aan het ondereinde van het raam een halven slag om te draaien en de scheringdraden af te rollen.

Het trappen op de pedalen en het aanslaan van den inslag geven een regelmatig klik-klak geluid, dat de arbeidzaamheid der vrouwen en haar bedrevenheid in de weefkunst aan voorbijgangers en kamponggenooten demonstreert. Het wordt gaarne door de mannen gehoord, die de huisvlijt van hun vrouwen loven. De jongelingschap kiest zich gaarne uit de vlijtige jonge weefsters een levensgezellin.

De weefsels. Sierkunst. Gebruik en bestemming der weefsels.

Het ikatten, is door Rouffaer zoo juist omschreven in zijn opstel over ikats, tjinde's, petola's en chine's als: het plaatselijk omwinden en kleuren van garens naar een bepaald patroon hetwelk na het ineenweven dier garens in niet scherp begrensde omtrekken te voorschijn treedt, de eigenaardige techniek om de witkatoenen weefgarens, eventueel de ruwzijden garens plaatselijk te omwinden voor zij in de verfkuip gaan,

waardoor na de verving en opvolgende losmaking der aangebrachte omwindingen gedeeltelijk gekleurde, genuanceerde garens verkregen worden, waarmee dan straks bij het weven mits dit omwinden naar een vast plan gebeurd zij en het opzetten van het weefsel zuiver daarmee in harmonie blijve dank zij de meerkleurigheid der draden van ketting of van inslag of van beide patronen worden verkregen van een geheel bijzondere bekoorlijkheid. Ikatten van schering en inslag beide wordt in Indië weinig gedaan, van schering en inslag afzonderlijk komt veel verbreid voor.—

Ook in Indragiri heeft het ikatweven eertijds plaats gehad, getuigen de oude kains (gebar) en sarongs die thans nog bij vorsten en grooten aangetroffen worden en zoo nu en dan nog door bruid en bruidegom bij huwelijksplechtigheden gedragen worden. Deze rijk met gouddraad doorweven ikat-kains vormen een waardevol bezit, waarvan men niet gaarne afstand doet; zij blijven in de familie bewaard, en behooren tot de poesakagoederen die van vader op zoon of dochter overgaan.

Deze ikat-kains heeten tjoeal.

Zij worden bij het praalbed, waarover hieronder meer, met de andere waardevolle kains zorgvuldig aan de periasan tembose en de saloebajoeng opgehangen, bewaard en slechts bij bijzondere plechtigheden gedragen.

Een afbeelding van een oud Indragirisch ikatweefsel treft men hiernevens aan (plaat VIII).

Het daar afgebeelde weefsel is een sarong tjoewal loenggi, welke benaming het ontleent aan den rand, donker in het midden en wit aan de kanten.

De katoenen en zijden weefsels.

Zijn de met goud doorweven zijden weefsels pronkkleederen, meestal in het bezit van vorsten, grooten en meer gegoeden, die bij bijzondere plechtigheden — een besnijdenis, een huwelijk b.v. — gedragen worden, het

weven van niet met goud bewerkte katoenen en zijden kains, saroengs en slendangs vormt een handelsindustrie, te Rengat en omgeving alleen nu nog door ongeveer 150 à 200 vrouwen beoefend.

Zij worden vrij veel verkocht voor *f* 7.— à *f* 10.— per stuk voor katoenen, *f* 15.— à *f* 20.— voor zijden weefsels, *f* 35.— à *f* 40.— voor zijden weefsels met een goudbewerkte kepala.

Ze zijn meestal geruit of gestreept (tjoerak) in verschillende kleuren b.v. lichtrood en oranje of wit en bruin geblokt (tjoerak dam), donkerrood en donkerblauw met een witte scheidingstreep (tjoerak masam manis) wit en paars in kleine ruit (tjoerak poetih oengoe), schotsch bont (tjoerak latjar, pl. XIII), tjoerak gedang, tjoerak doea, tjoerak poetih ramboe, enz.

De meest geliefde kleuren zijn verschillende nuances rood, van rose tot donkerbruin, paars, groen, blauw, geel en oranje. De nieuwe sarongs zijn in helle, bonte kleuren, de oude bijna alle in gedekte kleuren, effen en sober, de pontjah (kepala) in andere kleur dan de tanah (badan), b.v. paars en donkerrood, of ook geheel dezelfde kleur b.v. donkerrood maar de pontjah in een ander, voller gouddraadpatroon geweven dan de tanah, die ijler met gouddraad bewerkt is.

Bij de nieuwe kains verkrijgt men de pontjah door over te gaan van ruit in streep, of van kleine ruit in groote ruit en daardoorheen anders gekleurde inslagdraad als streep te weven, of wel een der kleuren van de tanah als effen vlak te nemen en daarin andere inslagkleuren of gouddraad als strepen aan te brengen.

Men vervaardigt kains (gebar), sarongs, slendangs en doeken (kain selepoh), waaraan de selepoh bevestigd wordt, een fraai bewerkte doos van zilver, goud of gebrand zilver met gouden deksel.

Deze kain selepoh is meestal fraai met gouddraad doorweven.

Hij dient om over het gevest van de kris gedragen te worden b.v. door den bruidegom. Voor het ornaat van dezen is een kain selepoh om de kris onontbeerlijk. De radja slechts mag de doek in de hand houden. Het „melenggang" (een bijzondere, statige gang) met de kain selepoh in de hand door personen die niet tot het radjageslacht behooren, is een overtreding, een aanranding van een der „droits du seigneur".

Goud- en zilverweefsels.

Het weven in de doeken van goud- en zilverdraad geschiedt met kleine variatie geheel als door Jasper in zijn standaardwerk is beschreven.

Ik meen dan ook te kunnen volstaan met Jasper's beschrijving hier over te nemen.

Over het algemeen kan men van de patronen van goud- en zilverweefsels zeggen dat zij door de lijnen van de weefslagen opgetouwd zijn tot figuren van sterren, zonnen, ruiten, rozetten, bloemen en haken, terwijl de spitsen in de kepala sterker gestyleerd zijn.

Het ruitmotief en het verdeelde vierkant benevens de haak- of sleutelfiguren kunnen veilig tot de oorspronkelijk Indonesische versieringsgedachten gerekend worden, zij zijn de standaardpatronen van de vroegere en tegenwoordige volken in den Indischen Archipel en komen op alle eilanden in Nederlandsch-Indië in vele variaties en combinaties voor.

De primitieve stadiën waarin het weeftoestel op vele plaatsen nog verkeert en de echt-inlandsche (Maleisch-Polynesische) benamingen der deelen wijzen er op dat deze kunst tot het oerbezit van het Maleisch-Polynesische ras mag worden gerekend (Martine Tonnet: Oude vormen in Nieuwe Nederlandsch-Indische kunst).

In de luxe-noodzaak der omgeving van Maleische vorsten op het goudrijke eiland Sumatra, in den Riouw-Archipel, op Malaka moeten de eerste goud- en zilverweefsels zijn ontstaan. De lijnpatronen, oorspronkelijk

zooals bij Bataksche doeken door katoenen garens gevormd, nam men over met goud- of zilverdraad d.w.z. men liet de weefster de haar bekende motieven inweven met een ander materiaal dan waarin zij gewoon was. Later vulde men het dessin aan door den weefslag korter te maken zoodat het schitterende patroon in zekerder lijnen, en rijkere volheid te voorschijn kwam.

In de Padangsche Bovenlanden bleef het goud- of zilverweefsel tot de gewone kleederdracht der Minangkabausche vrouwen behooren, in de Maleische kuststreken voldoet het aan de behoefte aan luxe doeken en pronkkleeding van vorsten, anak-anak-radja, landsgrooten en hun trawanten.

Voorzoover is na te gaan is, zooals hiervoren reeds is gezegd, de weefkunst in Indragiri overgebracht van Daik, waar de vorsten van Riouw-Lingga vroeger hun buitenverblijf hadden. Dit Daik schijnt een industrie-centrum geweest te zijn. Ook zilveren sieraden, pronkzilver, borden (tjeper), kommen (batil), krisgevesten en scheeden (terepang), waterkraffen (terenang), selepohs en lepah-lepah (doozen van zilver, gebrand zilver en goud) werden vervaardigd.

Ook deze zilversmeedkunst is van Daik (Lingga) naar Indragiri overgebracht.

Thans nog worden fraaie pronkvoorwerpen van zilver bij den Soetan, Soetan Moeda, landsgrooten en anak anak radja in Indragiri aangetroffen uit den vervlogen tijd. Deze zilversmeedkunst is thans verdwenen. Nog twee anak-negeri werden door mij hier aangetroffen, die in staat zijn deze oude producten van zilversmeedkunst na te maken. Aan zilversmeden doen zij echter niet meer, zij planten thans rubber.

Deze voorwerpen, evenals de waardevolle oude kains van goud en zilverdraad opbewaard bij het praalbed, worden thans bij bijzondere plechtigheden als huwelijk, besnijdenis, enz. van vorstelijke personen en adellijken,

tegenwoordig ook van gegoeden al zijn zij niet van vorstelijke afkomst, te voorschijn gehaald en gedragen.

Op plaat IX ziet men een afbeelding van een bruidegom in full dress met desto (hoofdtooisel), pronkbaadje en broek (seloear) gebar en kain selepoh van gouddraadweefsel, kris, selepoh, kemar en doekoh. Hij is met ongeveer *f* 2000.— kleeding en sieraden omhangen. De bruid is meestal nog kostelijker uitgedost.

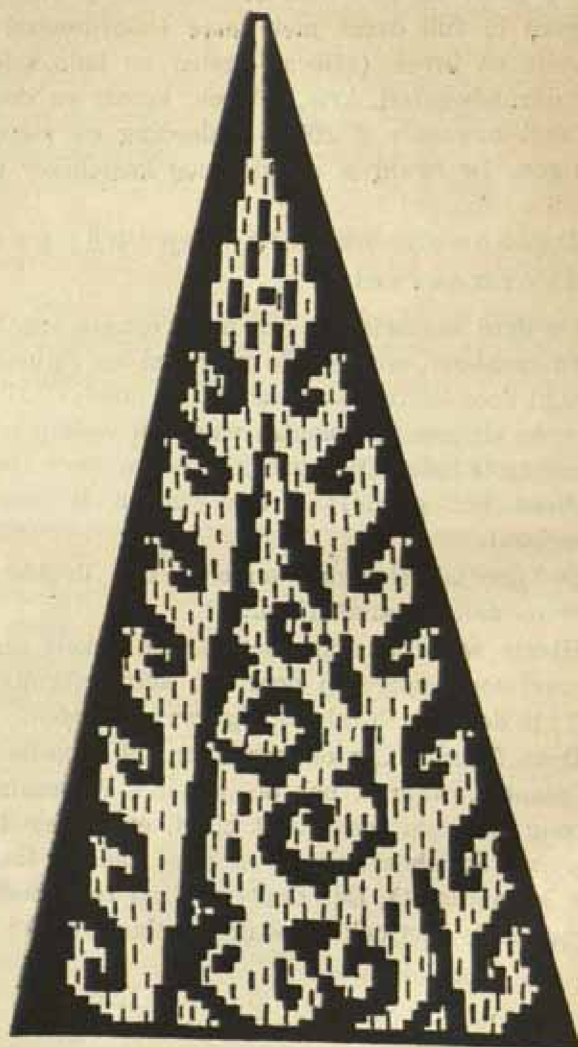
Patronen en figuren bij goud- en zilverweefsels.

Op deze weefsels, die den naam dragen van taboer of kain betaboer, worden de patronen en figuren aangebracht door korte inslagdraden van goud- en zilverdraad met de vingers ter plaatse waar dit noodig is door de schering te halen. Men gebruikt ook wel een spoel waaromheen het gouddraad opgewonden is zonder klos (tjoeban).

De pontjah (kepala) vertoont een drukker, voller patroon dan de tanah (badan).

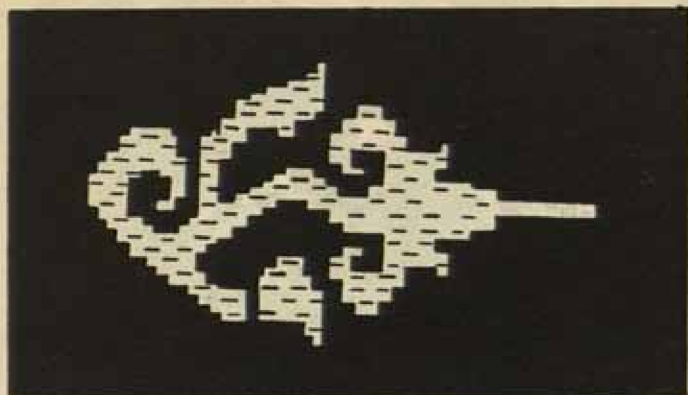
Hierin weeft men gewoonlijk een enkele eenvoudige figuur, soms omgeven door een kettingfiguur (berantai); in de pontjah tal van figuren en randen.

Deze figuren zijn ontleend aan inheemsche bloemen en planten, waaruit ook de Maleisch-Polynesische oorsprong van deze weefkunst blijkt, en dragen benamingen naar de inheemsche flora, soms naar de fauna (gigi ijoe, kepala lalat). Een op de pontjah veel voorkomende figuur is de poetjoek raboeng (bamboespruit):

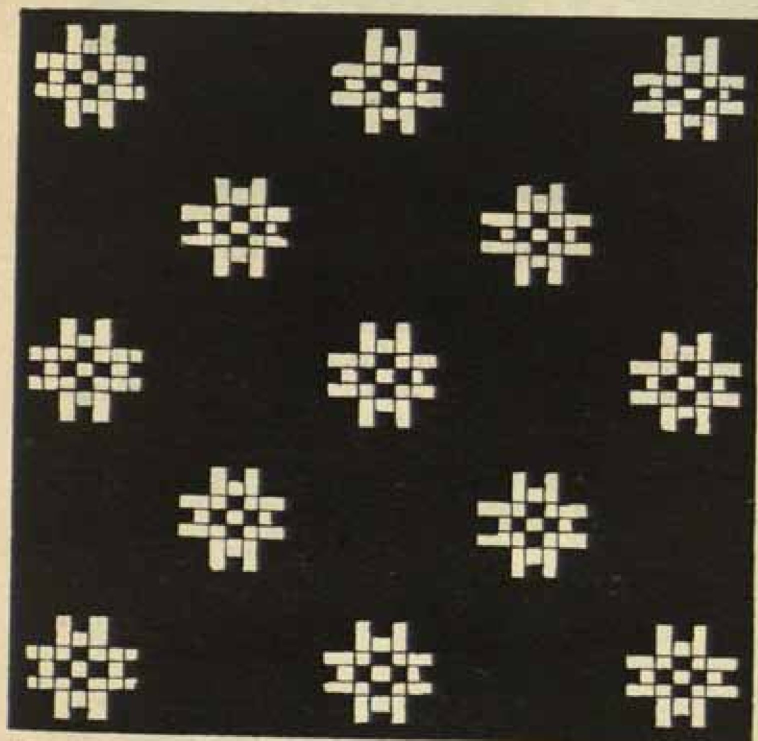


poetjoek-raboeng motief

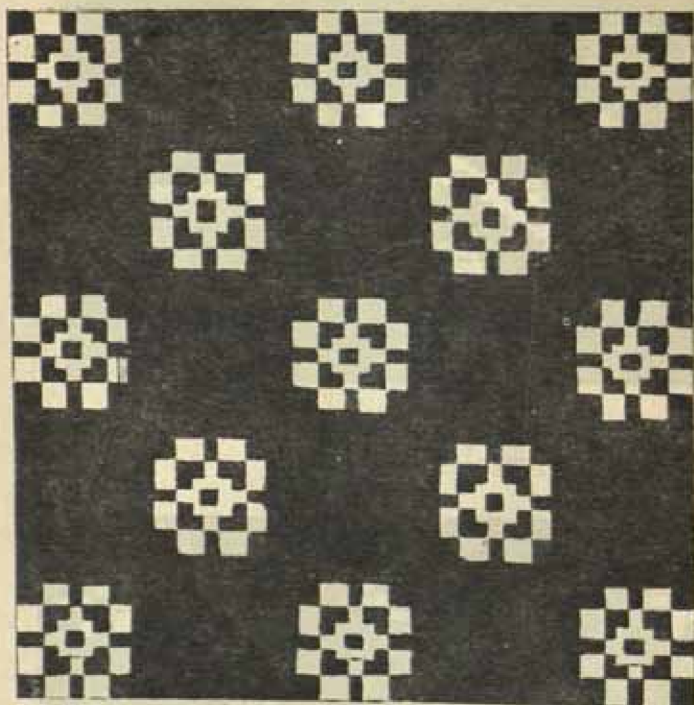
de boengo tjempako:



de boengo tandjong:



de boengo meloer:



de boengo sirikajo, boengo delimo, boengo sedjak, tampoek pedado, bidji periah, boengo samban, boengo kiambang, boengo tjengkeh, boengo antelas.

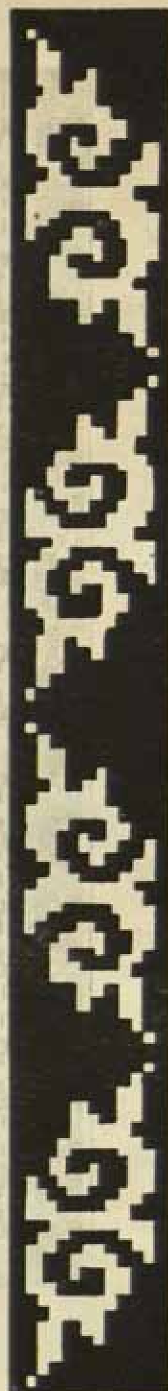
Een rijke verscheidenheid dus.

De randen waarmede de kepala ter weerszijden afgezet is zijn van verschillende figuren en benamingen. De meest voorkomende zijn:

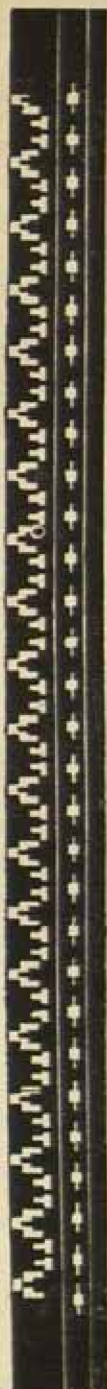
t j e n t j a w i:



t j e l a r i:



k e p a l a l a l a t (vliegenkop):



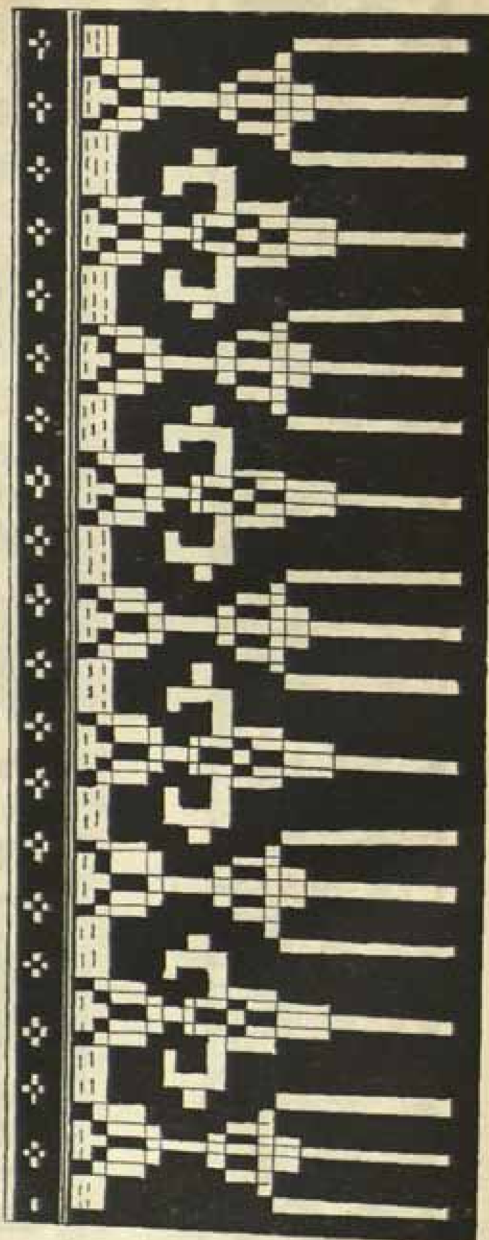
ombak mengaloen:



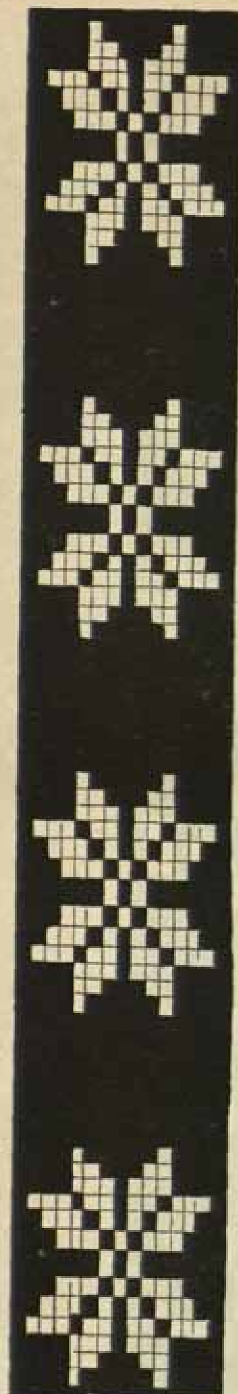
awan larat:



damar tiris:



boengo djaksa:



tjempage:



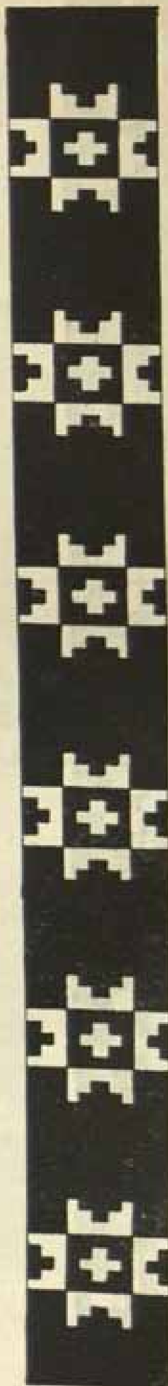
en naga berarak, boengo endah-endah, megah, riah, boengo delimo, toendjoeng belapis.

De meest voorkomende figuren in de badan geweven zijn:

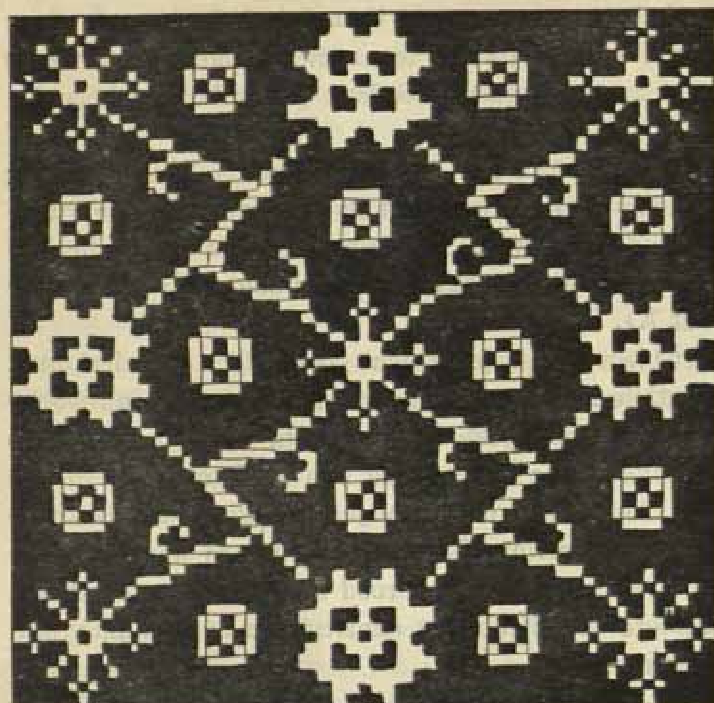
sisik tenggiling:



tampoek pedada:



Rantai kekoelang:



Naar deze patronen worden de goud- en zilverweefsels genoemd b.v. gebar (= kain pandjang) tjentjawi tjelari, kain sarong telak berantai, kain tjoerak alam betoeah, gebar tjoerak teras membangoen (de regenboog), sarong lintah berendam, gebar boengo belanda.

Het praalbed. Boven is reeds eenige malen gesproken over het praalbed als de plaats, waar de waardevolle doeken worden opbewaard, aan de perhiasan tembose en de saloebajoeng opgehangen en geëtaleerd (plaat X).

Het biedt in velerlei opzicht voorbeelden van sierkunst en textiele huisvlijt: kant-, applicatie- en borduurwerk. De hoog opgestapelde kussens zijn alle voorzien van sluitstukken, die geborduurd zijn met goud- en zilverdraad, loovertjes en kraaltjes bladgoud en imitatie goud- en zilverlint. De op deze kussens aangebrachte geometrische figuren van rood laken of katoen hebben bijzondere beteekenis ten aanzien van de standing van den bezitter.

Er is onderscheiden aantal en vorm voor de bangsa radja, de bangsa manteri (landsgroote) en bangsa orang kebanjakan. Aan deze in onze oogen futiele uiterlijkheden wordt niet alleen door den vorst en adellijken doch ook door den gemeenen man nog groote waarde gehecht, ofschoon men geneigd zou zijn te verwachten dat langzamerhand in onzen democratischen tijd de standsverschillen vervaagd zijn en de maatschappelijke lagen genivelleerd.

Bij gelegenheid van een huwelijksplechtigheid die ik bijwoonde bij een der beter gesitueerden doch niet tot de bangsa radja of menteri behoorende, verdwenen plotseling tot mijn verwondering de bruiloftsgasten, bruid en bruidegom met pegawei's en wederzijdsche familie in den steek latende, omdat men zich de prerogatieven van een hoogere bangsa aangematigd had, kussens welke

alleen de bangsa radja gerechtigd was te bezigen, op het praalbed geplaatst had.

De bruiloft moest tot een anderen dag worden uitgesteld.

Niet alleen in de geometrische figuren op de sluitstukken der kussens, doch ook in het aantal lagen (tingkets) van het praalbed is verschil, kenmerkend de positie van den bezitter. Op zeven tingkets heeft alleen de vorst recht, op vijf de bangsa manteri, terwijl de orang kebanjakan, al zijn ze nog zoo goed gesitueerd, volstaan moeten met drie tingkets.

Alleen de radja mag tusschen de vier huisstijlen voor het praalbed de tabir begoeloeng hangen, terwijl de omwinding dezer stijlen met geel doek (geel is de vorstelijke kleur) tot zijn privileges behoort.

Behalve op de kussens vindt men borduur- en applicatiewerk op de tabir laboeh en de kelapai met afhangende oeloer-oeloer, doeken die voor het bed en op de perhiasan tembose en de saloebajoeng achter het bed tegen den wand hangen. Deze laatste zijn een soort versierde kapstokken, waaraan men de kains en sarongs van waarde ophangt. De echtgenooten, maar vooral de vrouw ziet, in huis zijnde, steeds deze waardevolle doeken hangen, welke haar trots en een lust voor hare oogen vormen.

De tilam van het bed is afgedekt met een sprei van kantwerk, ook de randen van de sloopen der hoofdkussens (niet de pronkkussens) zijn van kantwerk voorzien. In het kantslaan is de Indragirische vrouw bedreven.

Men kan in het praalbed drie gedeelten onderscheiden: de pontas, het voorgedeelte, een vloer met matten belegd, waarop de pronktilams geplaatst zijn, bedekt met de kains oelas rangkeh wier rand met gouddraad doorweven of geborduurd is, en met imitatie goud- of zilverlint versierd, en het eigenlijke rustbed, de pelamin.

De pronkkussens worden onderscheiden in: bantal seraja, bantal galang kepala, indoek bantal soesoen, bantal besoesoen, bantal boelat oendang-oendang, bantal soesoerari.

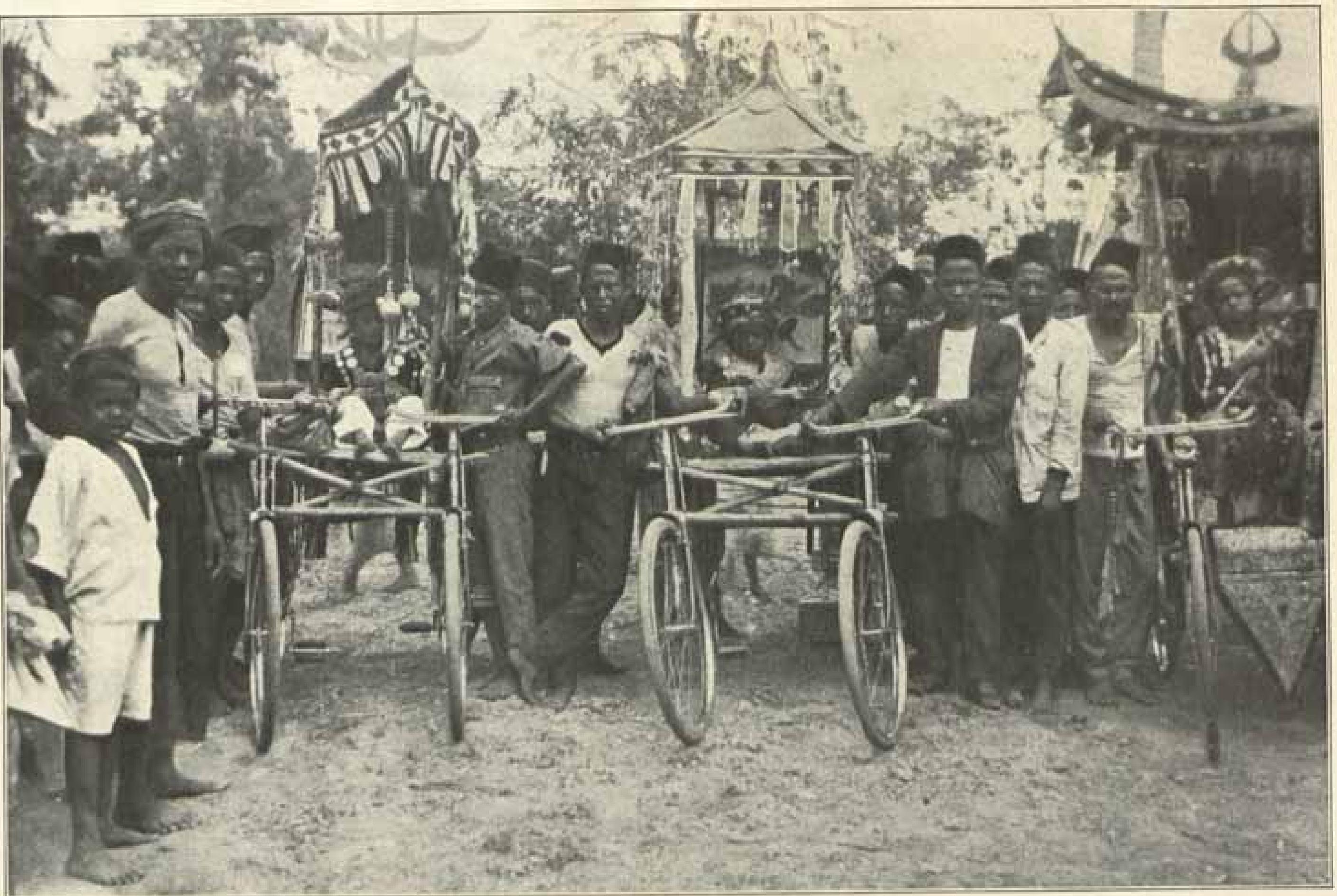
Het praalbed kan verscheidene meters hoogte boven den vloer van het huis bereiken.

Waar dit opstel de strekking heeft de weefkunst in Indragiri te beschrijven, kan over het borduur- en applicatiewerk en het kantwerk, ofschoon dit veel in Indragiri beoefend wordt, en met het weven van doeken samenhangt, hier niet uitgeweid worden.

Ik meen met dit opstel, dat geen volledigheid pretendeert, betoogd te hebben dat er nog veel is in Indragiri dat de belangstelling overwaard is en er nog veel gedaan kan worden tot oeconomische opheffing.



Een Koeantansche bruid wordt in een versierde sampan rondgevaren.



Koeantansche bruidjes maken een rondgang op tot bruidskoetsen opgesmukte fietsen.

Plaat III.



Indragirisch Zilverwerk.

Plaat IV.



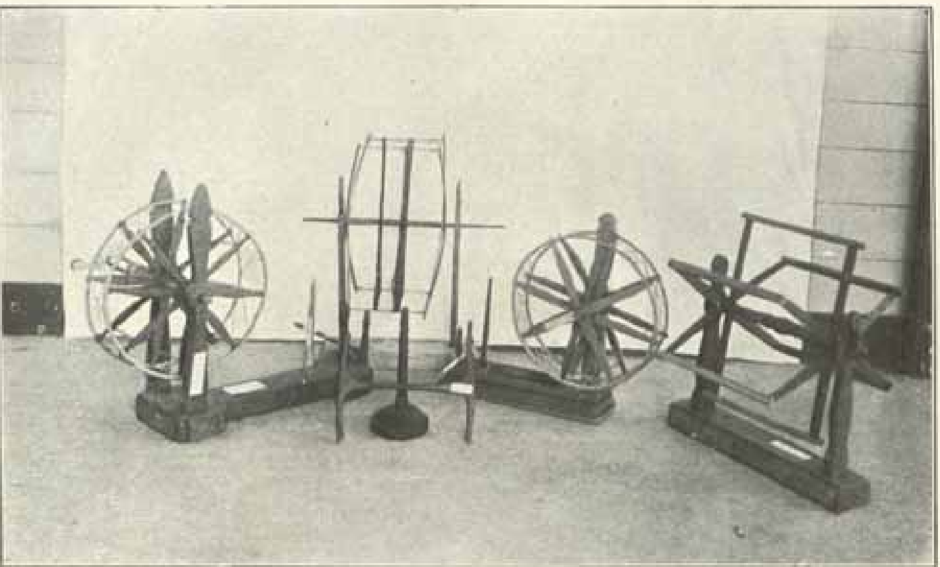
Indragirisch Zilverwerk.

Plaat V.



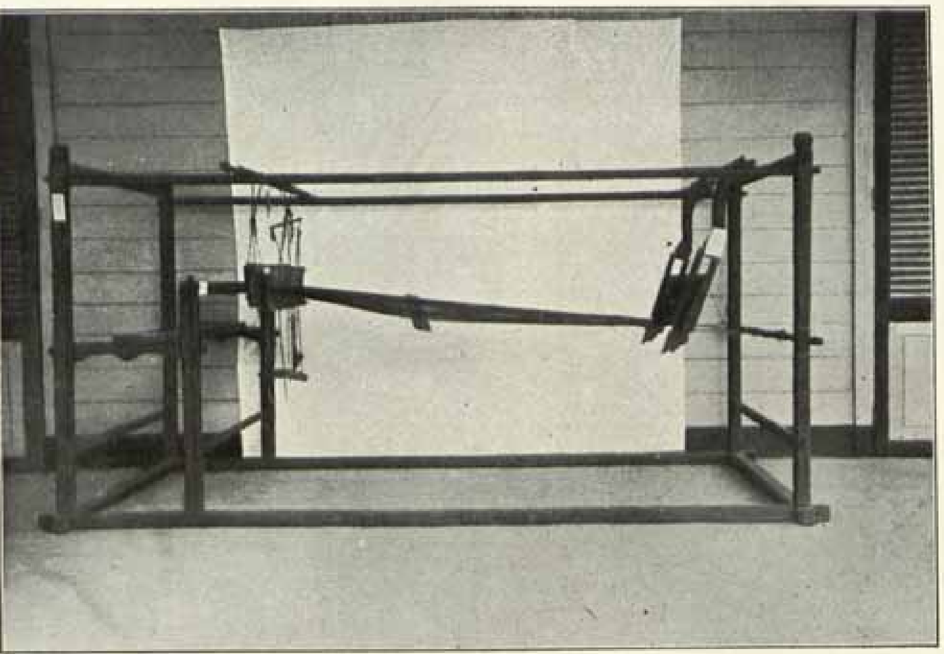
Indragirisch Zilverwerk.

Plaat VI.



Van links naar rechts en voor naar achter:
a. penggelendoeng. b. toekal. c. tjatoek. d. oewing.
e. djentera. f. oewing (6 wieken).

Plaat VII.

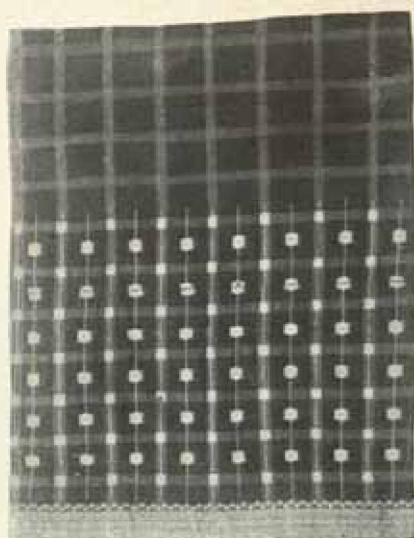


Ki'berasok (Weefgetouw).

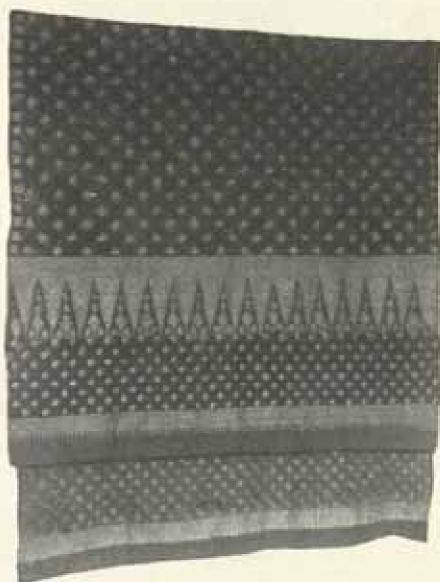
Plaat VIII.



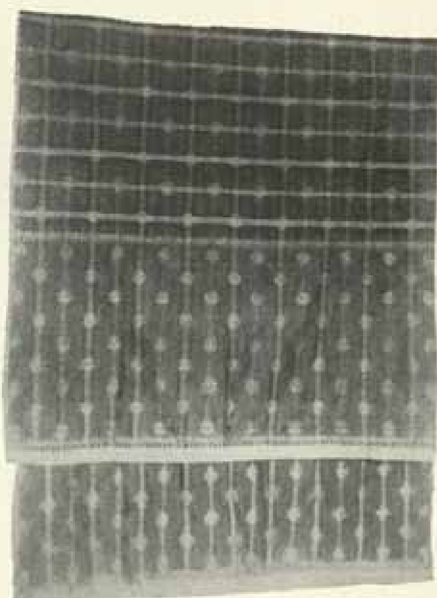
Ikat-gouddraad-weefsel uit Indragiri (de badan is geikat).



Indragirisch gouddraad weefsel.



Indragirisch gouddraadweefsel.



Indragirisch gouddraadweefsel.

Plaat IX.



Bruidegom in vol ornaat.

Praalbed.
Tegen den wand boven de saloebajoeng, daaronder de perhiasan tembose.

Het praalbed met de pronkkussens.

Plaat XI.



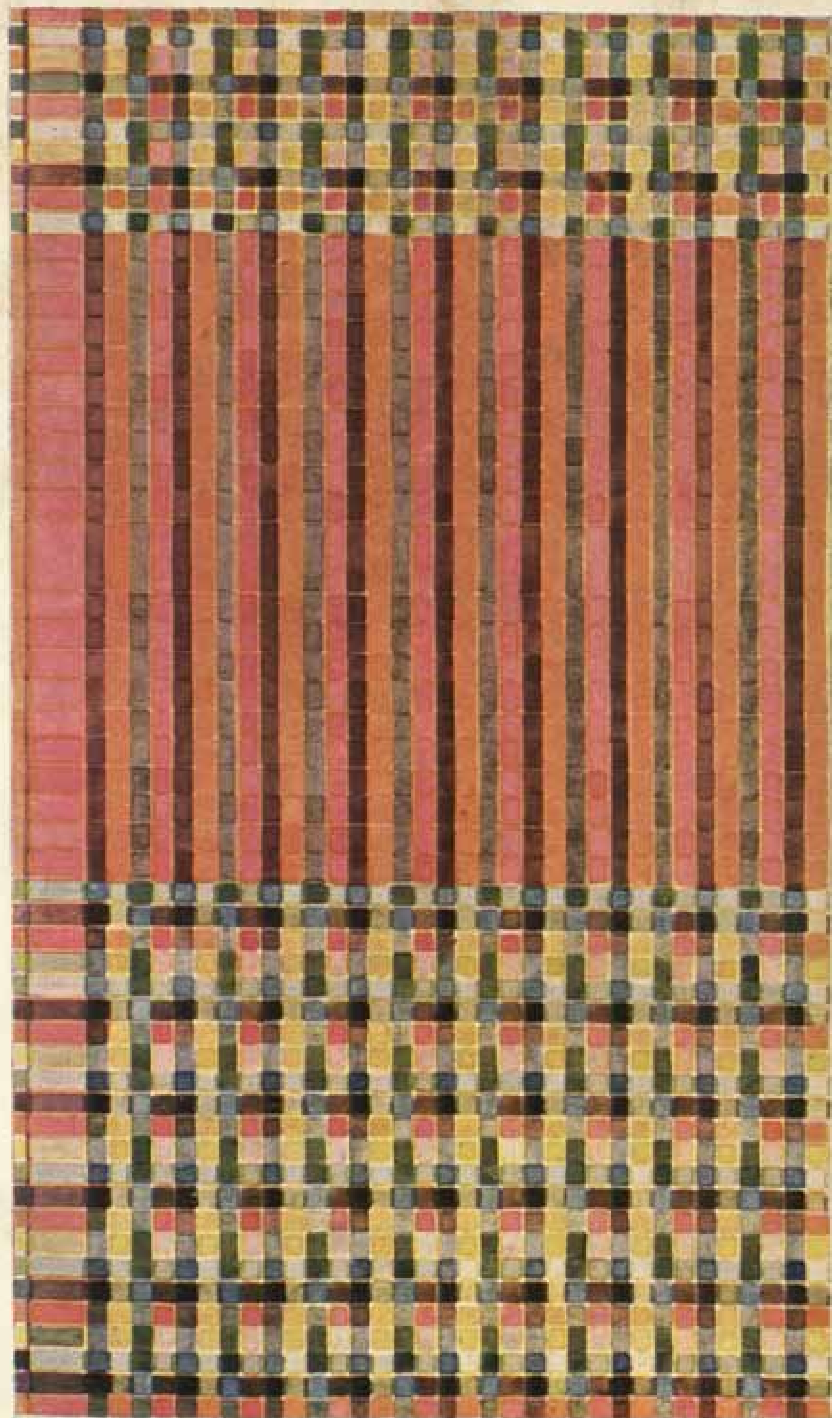
Het opwinden van het garen in dwars en kruisverband.

Plaat XII.



Geikat gouddraad weefsel; het vak links boven is het ikat-werk.

Plaat XIII.



Saroeng Tjoerak Latjar.

Tijdschrift

voor

Indische Taal-, Land- en Volkenkunde

Uitgegeven door het

Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen

Deel LXVIII



Aflevering 3 en 4

1928

Batavia
ALBRECHT & Co.

De Landbouw bij de To Bada' in Midden Selebes

door

JAC. WOENSDREGT,

in leven Zendeling van het Nederlandsche Zendelinggenootschap.

Het is wel zeker, dat de Berg-Toradja's van Midden-Selebes, waartoe ook de To Bada' behooren, vroeger noch den drogen rijstbouw, *mobonde*, noch den natten rijstbouw, *molida'*, kenden, terwijl ook zeker is, dat men aanvankelijk droge tuinen aanlegde.

Uit de verhalen, die onder het volk leven (zie o.a. mijn Mythen en Sagen, Verh. Kon. Bat. Gen. van K. en W., deel LXV, de nummers 33—35) blijkt, dat de kladi (Colocasia Ant. Schott, Bad. *daoepe'*) vroeger het hoofdvoedsel is geweest. Dit zou zijn geweest in den tijd dat men nog geen vuur kende; men at de knollen rauw. Daarnaast zouden cassave, pisang en bladgroenten, *tawe ngkaoe*, zijn gegeten. Hiervoor pleit ook, dat rouwdragenden geen rijst, *pare*, mogen eten. Ook de verschillende stadia, die de ziel na het overlijden doorloopt, wijzen daarop. Na het overlijden gaat de ziel eerst in den *pepolo*-boom, d. i. de boom waarvan doodkisten voor edelen worden gemaakt; dan achtereenvolgens in de mais, *poho'*, in de Coix lacryma, *rire*, in de gierst (Sorghum vulgare), *bailo*, in den damp; de damp blijft als dauw op de rijst rusten, wordt daarin opgenomen, de rijst wordt weer gegeten en zoo komt het, dat het nageslacht op het voorgeslacht gelijkt.

Hier wordt de kladi wel niet genoemd, maar dit kan heel goed een leemte zijn in den gedachtengang van den verteller. Ook is mogelijk, dat Kladi-eters het eerst dit

land bevolkten, en de reïncarnatie-leer het eigendom van later gekomenen is. Men zou zich heel goed kunnen voorstellen, dat wanneer na de rijst een ander gewas hoofdvoedsel was geworden, de ziel ook weer daarin verhuisde. Dat de Coix lacryma en ook de gierst eenmaal hoofdvoedsel waren, weet men nog te vertellen. In 't bizonder zou vroeger gierst het hoofdvoedsel der edelen zijn geweest. Nu zegt men dat rijst het hoofdvoedsel der edelen is, *rire* dat van de in stand op hen volgende *kabilaha*, en mais van de slaven.

Hoe is men nu aan den rijstbouw gekomen? Veel historische gegevens staan ons bij de beantwoording van deze vraag niet ten dienste. De verhalen dienaangaande zijn voor 't meerendeel sterk mythisch gekleurd. De To Bada' zouden den rijstbouw van hunne zuidelijke buren, de bewoners van Kamali, het tegenwoordige Tede' Boe', hebben geleerd [1]). Hier is wel iets voor te zeggen. Het feit, dat de tuinpriesteres gedurende het oogsten geen Kamali'sch mag spreken, noch in die taal worden aangesproken, dat men zelfs in haar nabijheid geen Kamali'sch mag spreken, om niet de aandacht van de zielen der (Kamalische) overledenen op haar te vestigen, wijst hier op. Verder wist men ons niet veel hierover mee te deelen. Alleen — en zoo doet men met alles waarvan men de herkomst niet weet — beschouwt men de rijst als een geschenk der goden aan de menschen. Men laat dus het geloof en de intuïtie spreken, waar de historische kennis te kort schiet. Zooals bij bijna alle volkeren, voert men ook hier alles terug tot den Schepper, den oorsprong van het leven.

Evenals een verhaal over den „vuurroof" hebben de To Bada' ook een verhaal over den „rijstroof" uit den hemel. Zie Mythen en Sagen, no. 34.

---

[1]) Alleen Pada en Kamali kenden vroeger den sawahbouw; Leboni en Rampi niet. Kamali was oorspronkelijk de naam van een kleine sawah.

Volgens een ander verhaal was de rijst een geschenk van Boeriro' aan de Bada'sche Asschepoetster. Zie Mythen en Sagen, no. 35.

Weer een ander verhaal vertelt, dat men vroeger alleen gestampte rijst van Ala Tala (uitheemsche naam voor den inheemschen schepper-god) kreeg. Toen men op zekeren dag in die rijst een niet ontbolsterden korrel vond, zaaide men die uit, verkreeg vrucht, waarna Ala Tala ophield met rijst te zenden. Ala Tala kon niet langer zijn geheim verbergen. Zie Mythen en Sagen no. 35a [1]).

Ook vertelt men, dat een jager op jacht zijnde door de bestiering van Ala Tala en Boeriro' zeven rijsthalmen op een waringin ontdekte. Zie Mythen en Sagen, no. 43b. Dit was de eerste sawahrijst.

Mythen en Sagen no. 34a deelt mede, dat Oeali, niet Woeali, zooals abusievelijk werd geschreven, de menschen verleidde het gebod van Ala Tala om iets anders dan cassave, pisangstam en bladgroenten te eten, te overtreden en hun rijst te eten gaf.

Een uitvoeriger variant op het laatste verhaal vertelt het volgende: Heel lang geleden was er nog geen rijst. Er waren ook geen menschen. Plotseling waren er twee mannen en twee vrouwen. Hoe ze heetten en vanwaar ze kwamen, we weten het niet. Omdat ze geen ander voedsel hadden, vulden ze hun maag met colocasia, cassave, *oewi ebe*, en *katedo'* (Lagenaria vulgaris). Dit was hun voedsel elken dag.

Het duurde niet lang of er kwamen twee mannen. De een zeide: „Laten we van elkaar gaan; ik ga naar den hemel; blijf gij hier bij de menschen en woon in dezen waringin. Dit alleen zeg ik je: spreek niet met de menschen over ons voedsel, want voor hen heb ik ander eten

[1]) Volgens een Tawaelia'sch verhaal werd de rijstvogel gezonden om groote rijst aan de aardbewoners te brengen en kleine rijst aan degenen, die onder de aarde wonen. De vogel deed juist andersom.

beschikt. Spreek je er toch over, dan zal je straf zwaar zijn". Toen ging de spreker naar den hemel en de aangesprokene nam zijn verblijf in den waringin.

Niet lang daarna ging de boombewoner, die Oeali heette, naar de vier menschen toe. Toen hij zag wat voor armelijk voedsel ze hadden, vroeg hij: „Zouden jullie wel ander voedsel willen hebben?" De menschen antwoordden: „Als jullie ons dat toestaat!" Oeali antwoordde: „Bewerkt een stuk grond, het behoeft niet zoo groot te zijn; zijt gij klaar met 't omwerken, komt het dan maar zeggen". De menschen deden naar hun bevolen was, en klaar gekomen, deelden ze het Oeali mede. Deze gaf hun toen één handvol mais, en zeide: „Als dit opkomt, moet jullie er niet aan komen; jullie zult wel zien wat het wordt". Toen plantten ze de mais, en verwonderden zich er over. Het duurde niet lang, of de planten zetten vrucht; toen vreesden die menschen. Toen echter de mais goed was om geroosterd te worden, kwam Oeali en zeide: „Neemt de vrucht en roostert ze en eet ze op". Toen de menschen de mais geproefd hadden, vonden ze die erg lekker, omdat ze zoo krachtig (lett. „vet") was. Oeali vroeg: „Hoe smaakt ze jullie?" Ze zeiden: „Veel lekkerder dan ons gewone eten". Oeali antwoordde: „Werkt dan den grond om en plant ze in menigte". Zoo deden die eerste menschen, want nu wisten ze dat je mais kunt eten.

Niet lang daarna kwam Oeali weer bij hen en zeide: „Er is nog een goed soort voedsel; werkt den grond om en ik zal het jullie verschaffen". Ze deden weer gelijk hen was bevolen. Toen gaf Oeali hun één handvol rijst en zei: „Plant deze rijst uit en als ze opkomt, blijft er dan af, totdat ze vrucht draagt". Alzoo deden ze: ze raakten de rijst niet aan, en ze verkeerden in 't onzekere wat er nu zou gebeuren. Toen de rijst rijp was, kwam Oeali terug en zeide: „Plukt de aren, verwijdert den bolster, kookt en eet, en zegt of het nieuwe voedsel jullie bevalt". Ze namen de vruchten, ontbolsterden ze, kookten ze, en aten ze op, en vonden den smaak er van

lekkerder dan van al hetgeen ze tot dusver hadden gegeten. Daarna legden ze een uitgestrekt rijstveld aan.

Niet lang daarna kwam Ala Tala, die naar den hemel was gegaan, op aarde, en toornde tegen Oeali, zeggende: „Omdat je den menschen geleerd hebt te eten van hetgeen ik verboden heb, daarom zal in de toekomst je woonplaats worden omgehouwen, en door de menschen worden bebouwd". Toen werd het gras rondom den boom afgeslagen, en men plantte daar rijst en mais. Ala Tala keerde terug naar den hemel.

Vervolgens zei Oeali tot de menschen: „Nu ik jullie voedsel heb verschaft, ontfermt jullie je nu ook over mij; legt geen tuinen aan daar waar waringins zijn, want die zijn mijn woonplaats". Daarom durven tot op heden de menschen geen waringins om te houwen; doen ze het toch, dan worden ze zeker ziek.

Ala Tala en Boeriro' zijn vaak identiek. Ala Tala echter is, zooals we boven opmerkten, een overgenomen naam voor den Bada'schen schepper-god, Formeerder, Kneder, Topohia karawe, Topoteroe, en Lotsbedeeler, Topebagi. Boeriro' (de zonnegod, in de verhalen heeft hij de tol, het zonnewiel, tot embleem; zie Mythen en Sagen, no. 5, 7 en Lamboesche verhalen, no. 4) is de god der vruchtbaarheid (Vgl. ook Aanhangsel Mythen en Sagen, bl. 169). Boeriro' beteekent dan ook „van rijstkorrels voorzien", zooals uit het Jav. *boerireng* blijkt. Dit kan er op wijzen, dat de rijst van Java uit is ingevoerd, al is het dan misschien niet rechtstreeks. Dat de To Bada', van wie het wel zeker is, dat ze van uit het Noordoosten zijn gekomen, de rijst zouden hebben meegebracht, is niet waarschijnlijk. Veel meer voor de hand ligt, dat de lieden van Kamali, die uit het Westen komen, de rijst hebben ingevoerd. Ook is invoer uit de meer Zuidelijke streken niet onmogelijk, daar naar men vertelt, lang geleden uit het Zuiden een religieuse en cultureele invasie is gekomen.

Het *monoentoe*, waarbij de priester of priesteres als medium dienst doet, en „overschaduwd" of „bezeten"

wordt, terwijl bij de Bare'e-toradja's de priesteres tot de goden opstijgt, zou van 't Zuiden, van Lamboe', zijn overgenomen. Vóór dien was natuurdienst het hoofdbestanddeel van den Bada'schen godsdienst.

Hier volge nog een verhaal: In den beginne was er nog geen rijst; de menschen aten alleen boomvruchten. Het duurde niet lang, of de Oude Man, die in den hemel woont, kreeg medelijden met hen. Daarom sprak hij tot zijn metgezellen aldus: „Ik heb medelijden met de aardbewoners, ze hebben niets om te eten, ze houden zich uitsluitend met boomvruchten in 't leven. Daarom zeg ik jullie: „We zullen hun rijst geven, opdat ze iets hebben om te verbouwen". Zijn metgezellen zeiden: „Dat weet gij alleen, Heer, want gij zijt de eigenaar er van. Want wij, wij luisteren ook alleen maar naar uwe bevelen". De Oude Man zeide: „Spreekt zoo niet; in ieder geval zullen wij hun onze liefde schenken". Toen zond hij één zijner knechten om rijst naar de aarde te brengen. Hij zei: „Ga deze rijst brengen, maar opdat ze goed moge gelukken, moet ze eerst met kippebloed bebloed worden, alvorens ze geplant wordt". Zoo gebeurde het. Dat is de reden, dat tot op heden, vóór men de rijst plant, en ook vóór men de rijst naar de schuur brengt, ze eerst met kippebloed bebloed wordt.

Volgens een ander verhaal zou de droge rijstbouw van de Moriërs zijn geleerd, hetgeen niet zeer waarschijnlijk is. „Er was eens een kind, dat huilde van den honger, maar buffel- noch varkensvleesch, noch eenig ander voedsel lustte het. Toen ging men uit om eten te zoeken, en men kwam ten slotte in Mori terecht, waar men het kind rijst te eten gaf, en toen bedaarde het huilen. Men vroeg of sawah's en droge tuinen aan elkaar mochten grenzen, hetgeen de geesten niet toestonden, daar de menschen zouden sterven".

Rijst van Kamali mag niet als zaairijst dienen voor de sawah's van het Oostelijk gelegen Dodolo; wel rijst van Bada'.

„Er was eens een man van Gintoe, Kakaoe genaamd, die strikken ging zetten in Lengkeka, toen die plek nog niet bewoond was. Ook tapte hij daar geregeld palmwijn. Hij was een slaaf van een der Gintoesche edelen.

Toen hij daar zoo verblijf hield, kwam er een man tot hem, die zich omwikkeld had met een met curcuma gekleurden schaamgordel. Het was Boeriro', die zoo pas van den hemel was neergedaald om Kakaoe een bezoek te brengen. Bij Kakaoe aangekomen, vroeg hij: „Wat eet gij alzoo, Kakaoe?" Kakaoe antwoordde: „Wat zou ik alzoo eten, alleen dit: cassave, pompoen en colocasia". Toen antwoordde Boeriro': „Als dat zoo is, kook dan morgen jouw eten, opdat ik mijn eten ook koke, opdat we elkander ons voedsel te eten geven".

Des anderen morgens kookte inderdaad Kakaoe zijn eten, en Boeriro' kookte rijst. Toen ging Boeriro' naar Kakaoe, want zijn rijst was gaar. Bij elkaar gekomen, gaven ze elkander hun voedsel te proeven. Eerst werd het eten van Kakaoe gebruikt, waarbij palmwijn werd geschonken. Dat smaakte wel, alleen bij cassave smaakte het niet, die werd er bitter door. Toen 't eten van Kakaoe op was, begon men aan dat van Boeriro': ook daar dronk men palmwijn bij. Klaar met eten vroeg Boeriro': „Welk voedsel smaakt je het best?" Kakaoe antwoordde: „Beslist het jouwe". Boeriro' zei weer: „Als je dat werkelijk zoo vindt, maaï dan het gras rondom je hut af, opdat ik je brenge: rijst, mais en jobstranen om daar te planten". Toen maaide Kakaoe den grond rondom zijn hut schoon, en stak er den brand in.

Niet lang daarna kwam Boeriro' rijst, mais en jobstranen brengen. Kakaoe plantte het, en toen het gelukte oogstte hij, bracht het naar de edelen van Gintoe, die het zeer lekker vonden, en bevalen deze gewassen overal aan te planten".

Dat men eerst alleen droge tuinen heeft aangelegd, blijkt behalve uit het bovengenoemd verbod om sawah's

aan tuinen te doen grenzen, ook uit het verbod om tuin- en sawahrijst in één schuur te bergen. De eigenaar zal dan sterven. Over den oorsprong der natte rijstvelden zie men nog Mythen en Sagen, no. 35. Een nog niet gepubliceerd verhaal vertelt van een man, die aan den voet van een waringin, in een vol water staand buffelspoor, een weelderig groeienden rijsthalm vond. Het was in een tijd, toen de droge tuinen waren mislukt.

In Bada' vertelt men nog, dat men in 't begin, toen men een paard kocht voor een pinangschaar of voor een hakmes (zooveel paarden waren er), probeerde met paarden te ploegen. Dit kan wijzen op een tijd toen er nog weinig of geen buffels waren. Met den sawah-bouw zouden de buffels van 't Zuiden kunnen zijn ingevoerd.

Rijstsoorten. Men onderscheidt, zooals vanzelf spreekt, tuinrijst, *pare bonde*, sawahrijst, *pare lida'*, en tuin- en sawahrijst. Als tuinrijst noemde men mij de volgende soorten: *anditoe*, „geest"; *anditoe To Dongi* „geest van de bewoners van Dongi (de Posoërs)"; *anditoe To Lamboe*, „geest van den Lamboe'er"; *To Behoa* „Behoaer"; *lamoa* „god" uit de Poso-streek; *tomokoenti maḷei*, „roode" rijstsoort; *tomakoenti to boeḷa*, „witte" rijstsoort; *datoe* „vorst"; *poeḷoe mpoada, poeḷoe tile, poeḷoe kanioe*, soorten van kleefrijst; *totohi'; lego ntowe; kanari; manoeroe'; kambowe'; karoempa; lamba'; panioḷi; do'oe; lamaḷe*, „garnaal"; *bali'; tomokapi*, „gevleugelde"; *To Koeḷawi*, „*Koelawiër*"; *rate'; laḷoeoa; tekoe; poḷohoe* „schelpen armband"; *aḷoesoe* „fijne"; *maḷaha'a; woeḷoe lai'* „harige stok". — Soorten van sawah-rijst: *bantarone* (van Koelawi ingevoerd); *bantarone poeḷoe'*, „kleef-bantarone; *taronggo*, „gekroesde"; *koi'; poeḷoe baoeḷa*, „buffelkleefrijst"; *poeḷoe' toiwoengi*, „kleefrijst die tiert in zandigen bodem; *pare koempania*, „regeeringsrijst"; *ana ntawawine*, „jonge dochter"; *karabooe; poeḷoe' sangkarindi*, soort kleefrijst; *poeḷoe' dara* „paardenkleefrijst" (geel); *poeḷo tongapa*, soort kleefrijst; *baraea'; ranggo*, van Bali;

bongka' „krab"; *lamba' moanena.* — Soorten voor tuin èn sawah: *lamba'; tomarana* I en II; *poeḷoe' maiti* „zwarte kleefrijst"; *baroe* „aren-boom".

Maissoorten. Waar mais- en rijstbouw meestal samengaan, noem ik hier nog even de maissoorten: *toboeḷa,* „witte"; *tomabada'* „gele"; *poho' poeḷoe'* „kleefmais; *poho' pare* „rijstmais"; *poho' samboeḷa* „éénmaandsche mais"; *tomangongo,* welke eerst na langen tijd vrucht zet: *topailoe,* vlugge mais, die na twee maanden vrucht zet; *poho' kapala'* „scheepsmais"; *poho' taba; poho' toële; poho' barara'; poho' baoelase; toḷemo.*

Gierst, *bailo* of *tomaḷahi,* wordt tusschen de rijst geplant.

Jobstranen, *rire,* wordt nadat de rijst geplant is, hier en daar in den akkergrond gestoken, en eerst daarna zet men zich aan den plantmaaltijd. Het zaad wordt niet met aarde overdekt.

Groenten, in 't algemeen *haḷo-haḷo'* genoemd, maar als ze gekookt is *haḷo',* worden ook meestal in den tuin uitgeplant, *ratoeda'* of *rahoe'a,* of uitgezaaid, *rahawoe'.* Deze groenten zijn: *katedo',* Lagenaria vulgaris; *temoe,* komkommer; *baḷongka',* watermeloen, Citrullus vulgaris; *boeriha',* een peulvrucht; *hoeḷoeka,* mosterd; *paḷoḷa,* tomaat; *tantae; paria,* Momordica Charantia; *lehoene tioe, lehoene baḷo', lehoene pipi,* uiensoorten; men onderscheidt *hoeḷoeka Baḷanda,* Hollandsche mosterd, *hoeḷoeka tanggoro, hoeḷoeka ebe; paḷoḷa kaoekoe. paḷoḷa temoe, paḷoḷa tampo'.* De bijvoeging Balanda wil niet zeggen, dat het een of ander gewas uit Holland is ingevoerd, maar dat het bij of na de komst der Hollanders bekend is geworden.

Is de tuin afgeoogst, dan legt men vaak een nieuwen tuin aan, of men werkt den afgeoogsten tuin weer om. In het laatste geval spreekt men van *mohoḷoe.* Behalve de bovengenoemde groenten plant men er suikerriet, *toewoe,* en pisang, *loka'* en cassave, *oewi.*

Suikerrietsoorten zijn: *Toewoe boelawa* „goudsuikerriet", klein; *to malei* „roode", lekker zoet; *to maiti* „zwarte"; *kilana*, een zeer goed soort; *mpeiha'; koloë; lemba*, onaangenaam zoet *(kadaka kamomina)*; *ike'; boeno'; kabando; kanioe*, zeer zoet; *bolo watoe*, fijn zoet *(moaloe-aloe kamamomina)*; *mati*, goed, wanneer oud; *tamoemboe*, donkerblauw; *peni*, taai; *pingga*, heel goed; *pindanga*.

Pisangsoorten: *Pagata; mbilao; tokoei'* „pisang mas; *antoewoe; tawe'; To Loewoe; Balanda; tandoe'; wanoea; boealo'; taba; wahe'; tabaro'; pipi; baramba; bee; lei; bola*.

Cassavesoorten: *Oewi kaoe; oewi mpedele; renga; laki; pana; toboela; tomalei; batoe; meombo'; pare; lame; To Bada'; toeloe manoe'; kasoemba; oewi ebe; toloba'; oeba'*.

We zullen nu trachten een beschrijving te geven van de landbouwwerkzaamheden, ons niet bepalende tot den rijstbouw, maar tevens het verbouwen van mais behandelen, daar dit met den rijstbouw samengaat. Den drogen en den natten bouw zullen we niet afzonderlijk behandelen, daar de werkzaamheden in drogen tuin en sawah ineenvloeien.

Vooraf geven we een schematisch overzicht van allen arbeid op de akkers te verrichten, van de adathandelingen, die noodzakelijk worden geacht voor het welslagen van dien arbeid, daarbij de spelen niet vergetende, daar die voor een goed deel geacht worden van invloed te zijn op de ontwikkeling van het gewas.

De tijd voor het beginnen van de landbouwwerkzaamheden wordt bepaald door het bloeien en vruchtdragen der boomen, den stand der sterren, enz. In 't bizonder let men daartoe op den stand der Pleiaden, Towori', Boloengoe, en Orion, Totaloe of Bengko'. In 't bizonder wanneer men moet planten, zal men daarop acht geven. Men beroept zich hiervoor op de volgende verhalen:

Heel lang geleden was er een haan, waarvan men de afkomst niet kende. De Haan kwam van de maan en ging naar een edelman van hooge afkomst. De Haan had gespikkelde veeren, volgens anderen had hij belletjes, *ginggiri'*, als veeren. De edelman verzorgde den Haan goed, daar hij zeer met hem in zijn schik was.

Niet lang duurde het of de Haan kraaide, en hij braakte toen een mandje vol gestampte rijst uit. De vreugde van den edelman steeg niet weinig en hij was zeer verwonderd, daar hij voor 't eerst zoo iets zag. Van toen af werd geen rijst meer gestampt, en werkte men niet meer in den tuin, want de Haan zorgde iederen dag en nacht voor voedsel. (Volgens anderen kraaide hij slechts éénmaal, en toen stonden er 40 rijstschuren vol rijst). Het rijstblok vervuilde en rotte weg.

Op zekeren dag kwamen er een paar meisjes uit een ander huis rijststampen. De edelman zeide: „Jullie, die hier komt stampen, luistert eerst naar mijn woorden! Slaat mijn haan niet, want van hem is al onze verwachting. Slaat gij hem toch, dan staat gij schuldig tegenover mij in niet geringe mate!"

Terwijl ze nu aan het stampen waren, kwam de Haan, waarvan de edelman had gesproken. De stampsters, hem ziende, verwonderden zich zeer, want zijn veeren waren heel mooi. Daarom zeiden ze: „Wat is dat voor een mooie haan!"

Klaar met het stampen keerden ze naar huis terug en vertelden daar hetgeen ze bij de stampplaats hadden gezien. Van toen af stampten ze steeds daar vanwege hun verlangen naar den Haan.

Toen ze er 7 keer gestampt hadden kwam de Haan en pikte haar rijst weg. De stampsters werden boos en zeiden: „Wat ben jij een schelm!" Toen sloegen ze hem; ze dachten niet zoo gauw aan de woorden van den edelman; zijn vleugel brak en de Haan moest de eerste dagen bij het stampblok blijven.

Niet lang daarna kwam de edelman bij de stampplaats en zag dat de vleugel van zijn haan was gebroken.

Hij informeerde bij de stampsters, die geruimen tijd zwegen. Maar één der omstanders zeide: „Ze hebben uw haan geslagen!" Toen werd de edelman zeer toornig en zeide: „Omdat jullie niet naar mijn woorden hebt geluisterd, staat jullie schuldig tegenover mij; gaat een tuin voor mij aanleggen, want den Haan die voor mijn voedsel zorgde, hebt jullie mishandeld".

Toen vroeg de Haan aan den edelman naar den hemel te mogen terugkeeren, daar de menschen hem zoo onheusch hadden behandeld. Hij zeide: „Ik, edelman, ga terug naar mijn vroegere woonplaats. In 't vervolg moet ge voor den geschikten planttijd naar mij zien". Daarna ging de Haan inderdaad weg en niemand wist precies waarheen hij ging. —

Volgens een ander verhaal ging de Haan eerst op het dak ter hoogte van de *rampea* zitten en zeide: „Als ik op de *rampea* (zie M. en S., bl. 34) zit, dan moeten jullie *mohimpo* „ontginnen", lett. „gras, struiken afslaan". Daarna fladderde hij naar de nok, en zeide: „Als ik in 't zenith ben gekomen *(ane teboea')*, dan moeten jullie planten. Maar als ik ten ondergang neig *(indowei'mi)*, dan moet ge niet meer planten, want dan zal alle moeite vergeefsch zijn. Toen klapwiekte hij zevenmaal en vloog naar den hemel.

Niet lang daarna keek de edelman omhoog en zag aan den hemel een nieuwe ster, welke hij nog niet eerder had gezien. Kort daarop droomde hij, dat hij zijn Haan zag, en deze zich veranderde in een mensch. De Haan sprak hem toe en zeide: „De ster waarover ge je zoo verwondert, ben ik; ik keerde naar mijn vroegere woonplaats terug, en ik vertel het je maar, opdat ge op de hoogte zult zijn. En nu moet ge hierop letten: als ge mijn kop in 't Westen op je hand kunt laten liggen, dan is de tijd goed om te planten; let daar dus goed op!" Staart, hoofd en vlerk van den Haan zijn duidelijk te zien.

Tot zoover dit verhaal. Men noemt de Pleiaden, Towori', den kop van den Haan, den gordel van Orion het lichaam en Sirius den staart.

Een ander verhaal vertelt het volgende: Er was eens een edelman in Sepe, het door de Koelawiërs verwoeste Bada'sche dorp; deze edelman eigende zich maar steeds de goederen van anderen toe, opdat hij alleen rijk zou zijn, anderen niet.

Het gebeurde dat een zijner onderdanen een tuin aanlegde, die zeer goed gelukte. De edelman zocht toen een list om den tuin te kunnen vernielen. Hij zond den eigenaar naar den berg Pointo'a om materiaal voor regenmatten te halen. Onderwijl liet de edelman den tuin geheel verwoesten. Toen de man terugkwam, zag hij hoe zijn veld geheel verwoest was; zoo ook zijn huis en zijn rijstschuur. Hij ging midden in zijn tuin zitten onder een afdakje, omdat hij geen huis meer had.

Terwijl hij daar zoo zat, kwam er een oude vrouw uit het bosch, een mand dragende en met een haan op den arm. Ze vroeg: „Sta je toe dat ik even bij je afsla om te rusten?" Hij antwoordde: „Als je niet vies van mijn hutje bent!" Ze kwam toen inderdaad onder het afdakje zitten van den arme, den van alles beroofde.

Vervolgens beval zij haar haan te kraaien. Met dat hij had gekraaid, zag de arme rijst op groote hoopen voor zich staan. Daarna beval zij den haan weer te kraaien, en er ontstond een rijstschuur. Toen beval zij hem voor de derde maal te kraaien, en er ontstond een mooi huis van allerlei huisraad voorzien en met prachtige katoentjes. Zoo duurde het niet lang, of de arme man was een rijkaard geworden.

Op een dag ging de haan uit wandelen en pikte de rijst van stampende kinderen. De kinderen sloegen hem zoo, dat zijn vleugel brak. Toen ging de haan naar zijn eigenaar en zeide: „Heer, ik keer terug naar den hemel, want het valt mij moeielijk u langer te helpen. Laat mij maar gaan. Als ik aan den hemel verschijn bij 't invallen van het duister, plant dan fluks, opdat ik u

toch nog van voedsel kan voorzien". Toen ging hij heen en werd een ster. —

Hier dus weer hetzelfde verhaal in anderen vorm, maar met gelijke strekking.

Het volgende verhaal deelt iets mede over den oorsprong van den haan:

Er was eens een vrouw aan 't rijststampen, toen de wind haar stampsel wegblies. Ze vervolgde den wind tot aan zijn oorsprong *(matana)*, en sloot de grot *(balo' watoe)* in 't Westen, waarin hij verdwenen was, af. De wind schreeuwde: „Laat mij er uit!" „Neen", antwoordde de vrouw, „ik ben boos op je, want mijn kind heeft honger, en je hebt mijn stampsel weggeblazen". „Maar ik zal je een stuk goud geven, als een citroen zoo groot!" schreeuwde de wind. „Kan mijn kind dat eten!?" antwoordde de vrouw. „Zal ik je een mensch (slaaf) geven?" fleemde de wind. „Wat moet ik daarmee doen!?" plaagde de vrouw. „Een haan dan? vroeg weer de wind, een haan, waarmee je andere hanen kunt vangen?" „Kan die eieren leggen voor mijn kind!?" spotte de vrouw. „Ja, ja, maar laat mij er uit: als ik het niet zoo benauwd had, zou je hem voor geen honderd menschen (slaven) krijgen!" Toen deed de vrouw de grot open, en de wind stormde over het land, zoodat zelfs arenpalmen afknapten. De wind zei nog tot de vrouw: „Hier is de haan; neem hem mee; hij zal je bij ieder gekraai overvloedig van het noodige voorzien" [1]).

Een Behoa'sch verhaal vertelt het volgende: Er was eens een echtpaar. Toen de vrouw zwanger was, zeide de man: „Je bent nu zwanger; mocht je baren en 't is een meisje, dan moet je het dooden en begraven aan den voet van de trap. Als het een jongen is, houdt hem dan in 't leven, opdat hij mij helpe bij den arbeid". Toen ging de man op reis.

---

[1]) Volgens een ander verhaal sloeg een stampster, Sakaia' genaamd, den reeds eerder genoemden haan, waarna deze naar het gat in het Westen ging, en daardoor naar den hemel.

Het duurde niet lang of de vrouw baarde een dochter en ze dacht: „Mijn kind dooden, dat durf ik niet. Dan verberg ik het maar, en ik dood mijn hond en begraaf dien aan den voet van de trap in de plaats van mijn kind".

Toen het kind een beetje groot was, beval zij het op den zolder te klimmen om zich te verbergen. Daarna ging ze heen, sloeg haar hond dood, en begroef hem aan den voet van de trap.

Het duurde niet lang of haar man kwam thuis. Van verre riep hij haar toe: „Heb je gebaard?" Zijn vrouw antwoordde: „Ik heb gebaard". „Wat was het?" „Een meisje". „Waar is het?" „Daar, aan den voet van onze trap heb ik het begraven". Toen begon de man te graven, en daar was het een hond! De man was boos, omdat zijn vrouw hem had bedrogen. Hij zei aldus: „Als ik het vind, zal ik het zeker dooden". Maar toen hij opkeek zag hij de kwastjes van haar pruimzak over den zolder hangen. Hij zei slechts: „Kom maar beneden, klein ding!" Het meisje kwam naar beneden. De moeder weende en gaf het kind te eten. Toen nam de moeder eenige handen vol rijst en een ei en deed dat in een omslagdoek van haar kind. Na zich verkleed te hebben, zou het meegaan met den vader. Toen ze zouden vertrekken, omhelsden moeder en kind elkaar en weenden. Het kind zeide: „O mijn moeder, ik weet waar het heengaat, ik vertrek opdat vader mij zal kunnen dooden. Wacht maar bericht van mij. Ben ik schuldig, dan ontvangt ge geen bericht meer van mij. Toen vertrok het meisje met haar vader. Haar moeder daalde het huis af om te gaan foeja-kloppen.

Toen zij een eindje weg waren, over twee bergen heen, zeide haar vader: „Zie je moeder, klein ding; je moeder is daar aan het foejakloppen". Toen liepen ze door.

Toen ze bij den zevenden berg gekomen waren, zeide haar vader weer: „Zie je moeder, klein ding, of je ze nog ziet". Ze zeide: „Ik zie haar niet meer, vader". Haar vader zeide: „Als je ze niet meer ziet . . . . (?) Dat is niet goed!" Maar ze deed het stilletjes en verborg ze in de

punt van haar rok. Op den zevenden berg gekomen, zeide haar vader: „Wacht hier op mij". Hij ging echter een kist voor zijn kind disselen. Klaar met disselen, deed hij zijn kind er in en sloot de kist dicht. Toen speerde hij de kist, en zag het bloed; 't was echter ...., die hij had gespeerd; het kind was niet gestorven en hij verliet het. Eerst na eenige nachten stierf het kind.

Maar het ei ging open, en de haan (die er uit te voorschijn kwam) pikte de rijst. Na eenigen tijd was de haan groot, en hij zag dat het kind dood was, de wormen kropen er uit. De haan dacht: „Wij zouden hier niet in de kist zijn als men ons geen kwaad had willen doen". Toen kraaide hij: „Kukeleku! als 't waar is, dat men ons kwaad heeft willen doen, dan pik ik de wormen van het lichaam van mijn meesteres". Hij kraaide weer en de beenderen voegden zich samen. Hij kraaide weer en 't werd een menschelijk lichaam. Weer kraaide hij en ze stond op. De kist sprong open en ze zagen, dat ze zich in 't bosch bevonden. Ze zeide: „We moesten maar van hier gaan, Haan". De Haan zeide: „Sluit de oogen!" Toen zag ze dat zij zich midden in een vlakte bevonden. De mensch dacht: „Het is niet goed dat ik zoo alleen ben". Ze zeide tot den Haan: „Haan, het is niet goed voor mij zoo alleen te leven". De Haan zeide: „Neem mij op je arm, opdat ik kraaie". De Haan kraaide en zeide: „Kukeleku! dat er een huis ontsta met menschen, opdat mijn meesteres het kan gebruiken!" Zoo geschiedde. Weer kraaide hij: „Kukeleku! dat er een massa menschen komen om mijn meesteres gezelschap te houden!" Zoo geschiedde. Weer kraaide hij: „Kukeleku, dat er paarden en buffels mogen komen!" Het duurde niet lang, of ze waren er: buffels, paarden, kippen, varkens en nog veel meer. Ook veel slaven, goederen en gereedschappen. Toen ze echter een feest zouden geven, was er geen rijst. Het meisje zeide tot den Haan: „Wij zouden wel feest willen vieren, maar wat zullen we eten, er is geen rijst!" De Haan zeide: „Neem mij op den arm opdat ik kraaie". Met dat hij kraaide, ontstond er een

schuur met rijst en zeven manden met gestampte rijst om op het feest gegeten te worden.

Het meisje, nu vrouw geworden, stelden ze aan als vorstin, en de vorst uit haar vroeger dorp nam haar tot vrouw. Toen vierden ze feest, en ze slachtten zeven buffels bij gelegenheid van het huwelijk. Alle onderdanen van den vorst geleidden hem naar 't huis van de bruid. De ouders der bruid, die haar in een doodkist hadden gelegd, kwamen ook mede. Zij vroegen: „Met wie gaat onze vorst toch trouwen?" Ze zeiden: „Men zegt met het meisje, dat door haar vader in een doodkist werd gelegd". Toen begrepen ze, dat het hun kind was.

In het dorp aangekomen gingen ze naar hun kind, maar de vorstin zeide: „Laat ze niet opklimmen, als het mijn vader en mijn moeder zijn. Als ze mij niet zoo gemarteld hadden, mochten ze opklimmen". Haar vader zeide: „Al gooi je maar wat eten voor ons naar beneden, klein ding". Zij gooide van haar eten naar beneden, en haar vader en haar moeder vochten er om; ze waren net varkens en honden geworden.

De Haan, die haar alle schatten geschonken had, daar keek ze niet meer naar om; ze gaf hem niets meer te pikken. Hij zou van honger zijn omgekomen, daar zij zich alleen nog maar met haar man bezig hield. Ging de Haan nog eens om voedsel, ze keek niet meer naar hem om. Op zekeren dag ging hij bij het rijstblok in den grond krabben, toen de stamper omviel en zijn vlerk brak. Hij ging naar zijn meesteres en sprak aldus: „O meesteres, wij zullen nu scheiden, want ge ziet niet meer naar mij om, ge geeft mij niets meer te pikken. Daarom, als ik bij zonsondergang een eind boven de bergen sta (in Behoa moet men vroeger beginnen met den grond te ontginnen), dan kunt ge gaan planten. Maar kom ik pas boven de bergen (den woudrand) te voorschijn, dan is het niet goed. Toen vloog hij weg. Zijn meesteres wilde naar hem grijpen, maar ze kreeg hem niet meer. —

Een Pekoerehoea'sch verhaal luidt aldus: Er was iemand, die een kind baarde en een haan. Toen het kind groot was en ook de haan, zeide zijn bloedverwant (het kind): „Ik zal je meenemen naar de hanengevechten". De Haan zeide: „Draag mij onder je arm in mijn mandje". Het duurde niet lang of ze kwamen in het dorp der edelen. De Haan zeide: „Laat mij los om te vechten". Toen vochten ze; alle hanen der edelen doodde hij. De edelen waren nijdig, dat al hun mooie hanen gedood waren, gaven nu een buffel om tegen hem te vechten. Bij de eerste de beste keer echter doodde de Haan den buffel. Toen zond men een man om tegen hem te strijden, maar de eerste keer de beste werd de man gedood. De edelen wilden zich wreken en traden op den haan toe. De eerste de beste ontmoeting in den strijd hakten ze zijn vleugel af, maar de aanvaller moest het met den dood bekoopen. De Haan zeide: „Breng mij in ons huis". Thuis gekomen zei hij: „Daar ik geslagen ben in den strijd, moeder en vader, keer ik terug naar den hemel. Tot jou, mijn bloedverwant, zeg ik: „Als je het veld gaat bebouwen, zie dan naar mij. Als ik nog klimmende ben aan den hemel, dan moet je nog niet planten. Als ik in 't zenith sta en mijn vleugel beweegt nog, dan moet je onze moeder nog niet laten planten, want ik ben dan nog aan het krabben. Als mijn vleugel niet meer beweegt (flikkert), dan is 't goed moeder te laten planten". Toen steeg de Haan naar den hemel op.

Dat een haan door te kraaien allerlei schatten te voorschijn brengt is een in de Bada'sche verhalen telkend wederkeerend motief. Door 't kraaien van den haan, breekt de dageraad aan, en treedt de zon te voorschijn, die door haar stralen alles tot nieuw leven wekt en overvloed en rijkdom aan den landman schenkt.

De Haan is het attribuut van de zon en ondervindt een gelijke bejegening als de tol, evenzoo attribuut van de zon. Zie M. en S. No. 5.

Eigenaardig is echter, dat de haan als sterrengroep aan den avondhemel verschijnt. Maar als we weten, dat

zon en maan echtelieden zijn (zie M. en S., No. 21 en 39) en de sterren hun kinderen, dan is de zaak duidelijk.

In één der nog niet uitgegeven verhalen is de meesteres de jongste zuster van zeven. Dit verhaal heeft zijn ontstaan aan de zevenster te danken (zie ook M. en S., No. 6).

In een ander verhaal heeft men met zeven broeders te doen, die later zeven natuurkrachten worden (zie M. en S., No. 36) [1]; of zeven jagers (M. en S., No. 4).

Dat in 't eerste verhaal de haan van de maan komt, van de vrouw van zijn vader dus, is dan ook geen bezwaar.

Dat het een meisje is, dat gedood moet worden, is een verandering in 't oorspronkelijk verhaal, waarvan men nu de beteekenis niet meer begrijpt. In 't Napoesche verhaal is het dan ook een jongen. Oorspronkelijk is 't Oeranos, die Kronos wil dooden. Zie M. en S., No. 37. Dat iemand zijn zoon zou dooden is voor den later levenden verteller onbegrijpelijk.

Waar zon en maan beide uit 't Oosten komen, is 't huwelijk van het meisje met een edelman uit het dorp, dat zij verliet, duidelijk. Zie ook over verwisseling van personen M. en S., No. 38.

Wat is nu de door den haan opgegeven tijd om de landbouwwerkzaamheden te beginnen? Die is voor de dorpen in de bergen meestal iets vroeger dan voor die in de vlakte. De beste tijd is wel 15 November, wanneer de Pleiaden kort na zonsondergang boven den rand der bergen uitkomen. Nemen we aan, dat men veertien dagen noodig heeft om te kappen, en één maand om het gehakte hout te laten drogen, dan kan men eind December afbranden, en half Januari beginnen te planten in de droge tuinen. Op 1 Februari kan men dan de op 15 December uitgezaaide sawahrijst beginnen uit

[1]) Ook zijn er Bada'sche verhalen, die ongetwijfeld op den gordel van Orion betrekking hebben, of hun ontstaan daaraan hebben te danken. Zie M. en S., No. 37.

te planten. In Februari begint de regelmatige regenval om in Maart, April en Mei goed door te zetten. In Juni wordt de regen minder om in September nagenoeg op te houden. Zoo is het althans geweest van 1916 tot 1926. 1927 toonde daarentegen een geheel ander beeld; toen toch viel in de maanden Februari en Maart nagenoeg geen regen, terwijl in Juli de regen bij stroomen neerviel. Degenen die later beginnen dan 15 November loopen gevaar door den regen te worden overvallen, waardoor ze niet kunnen branden. Alles wat na 15 Maart wordt geplant, loopt gevaar te mislukken.

Door de ouden wordt 15 Maart, wanneer de Orion in het zenith staat, kort na zonsondergang, de beste tijd geacht. Dan flikkert de ster niet meer, en is de Haan tot rust gekomen van het pikken en krabben; de rijst zal dan ook rustig doorgroeien en niet door vogels en muizen worden opgegeten. *(Ane nakakae mani do manoe', ane beto' mani pangkapina, mahihi' mani poholia', masetoe'; ane ti' arapi mokini-kini', ane tida' mo'i kapina manoe', maro'ami mantoeda'; ina mandoeroe pea pare, ti'ara ina na'ande' hingka'apa* „Als de Haan nog woelt, als zijn vlerk nog beweegt, zal het geplante nog naar boven worden getrokken — door den Haan —, het zal slecht — eigenlijk: door een boos wezen bezield — zijn: als (de ster) niet meer flikkert, als de vlerk stil is, is 't goed om te planten; de rijst zal dan ook stil zijn, d. w. z. geen schade lijden — letterlijk: ze zal de rust van de vlerk evenaren — ze zal niet door allerlei gedierte worden gegeten".

De ervaring heeft den menschen geleerd den juisten tijd te kiezen voor de verschillende werkzaamheden; men heeft zijn wijsheid geput uit het boek der natuur. En dat men behalve op de reeds genoemde sterren ook op de maanfasen acht geeft, spreekt vanzelf.

Een Bada'sch Jaar *(hampare)* wil letterlijk zeggen: één rijstjaar, d. w. z. de tijd die de rijst noodig heeft om tot vollen wasdom te komen. In Bada' duurt dit

15 Februari
5 Februari, mampebombo
23 Januari, mehoëa'
15 Januari mantoeda'
1 Januari, mehoenoe
15 December mohawoe'
15 November, mohimpoe
mohimpoe
molae
15 Maart
planten (mantoeda')
15 April
15 Mei
15 Juni
morone.
morone
mepare
melili
15 October
15 September
15 Juli
oogsten
mepare
15 Augustus
opschuren, melili

Schema van de op elkander volgende akkerwerkzaamheden.

ongeveer zes maanden, in het noordelijker gelegen Pekoerehoea 7 maanden, en in Behoa 8 maanden. De laatste twee landschappen liggen hooger en zijn dus koeler.

Minder spreekt men van *hanto'a*, stam *to'a*, Mal. *tahoen*.

Tegenwoordig spreekt men vaak van *pare balanda* „Hollandsch jaar", dat 12 maanden telt.

Zegt iemand dat hij reeds 100 jaar is, dan heeft men daaraan niet die waarde te hechten, daar een Bada'sch jaar veel korter is, en deze uitdrukking voor een To Bada' alleen wil zeggen: een heele boel jaren.

Leeftijden van de kinderen berekent men naar de tuingebieden, waar men heeft geplant. Zoo'n leeftijdsopgave is dus niet heel nauwkeurig.

De Bada'sche maand wordt verdeeld in 29—30 dagen naar de maanfasen, die voor het grootste deel benoemd zijn. Hier volgen de namen der maandagen:

1. *Mata woeḷa* of *Matana:* de maansikkel wordt bij zonsondergang nog juist boven de bergen in 't Westen gezien; de dag na nieuwe maan: verbodsdag voor vrijwel allen arbeid [1]).
2. *Woeḷa oera* of *Karomboea'na*. De laatste naam wil zeggen: „zijn tweede".
3. *Kataḷoe woeḷa* „de derde maan". of: *Kataḷoena* „zijn derde".
4. *Kaibana* „zijn vierde".
5. *Kaḷimana*, „zijn vijfde".
6. *Kainina* „zijn zesde".
7. *Kapitoena* „zijn zevende".
8. *Kaoewaḷoena* „zijn achtste".
9. *Kahahio'na* „zijn negende".
10. *Kahampoelo'na* „zijn tiende".

---

[1]) Men mag ook niet naaien, vuur aanmaken, foejakloppen; alleen rijststampen is geoorloofd. De verbodstijd vangt aan om 6 uur 's morgens en eindigt om 12 uur.

11. *Woeḷa boë* „varkensmaan".

12. *Woea' (woa', waa') Ahoe toe'ana*, „kop van den hond der edelen".

13. *Woea' Ahoe Kabilaha* „kop van den hond der middenstanders", of: *Marampoe* „verzameld", omdat dan de maan boven de bergen in het Oosten verschijnt als de menschen na volbrachte dagtaak om 6 uur in de huizen verzameld zijn.

14. *Himpaḷai.*

15. *Tekai'.*

16. *Mata warani.*

17. *Warani ngkaia.*

18. *Hoera.*

19. *Mangkakehi.*

20. *Lengka.*

21. *Toeḷoe.*

22. *Mata kawe*, of *Kawe maro'a* „goede Kawe".

23. *Karomboea' Kawe* „tweede Kawe", of *Kawe ngkadake* „slechte Kawe".

24. *Mata Moiho'.*

25. *Karomboea'na moiho'* „tweede Moiho", of *Moiho' Baha-baha* „middelste tusschen-moiho'.

26. *Kataḷoe'na Moiho'* „derde Moiho'", of *Tampa'na Moiho'*, of *Kaoepoeana Moiho'* „laatste Moiho".

27. *Toa' to Kararoe*, of: *Toa' to Mapangkoe'* „lange of hooge Toa".

28. *Toa' to Rerembe* „korte Toa'".

29. *Teoesoe.*

30. *Ranona*, of *Ilaloe* „er in", of *Kapateana* „haar dood", of *Kageroana* „haar vernieling".

Van deze maandagen is *Mata woeḷa* [1]) ongunstig voor landbouwwerkzaamheden; *Woeḷa boë'* ongunstig, daar

[1]) In Tawaelia gelooft men dat de rijst die op dezen dag geplant wordt, niet opkomt, of anders door de muizen zal worden opgegeten; in Pekoerehoea zal de eigenaar van het rijstveld sterven.

dan de varkens *(boë')* den aanplant zullen vernielen; *Woea' Ahoe Toe'ana* alleen goed voor de edelen *(toe' ana)* om te planten; *Marampoe*, niet goed om met den tuinarbeid te beginnen, daar dan de muizen en rijstvogeltjes zich zullen verzamelen *(marampoe)* in het rijstveld. *Tekai'* is zeer goed om te planten, daar men dan voordeel naar zich toehaalt, toehaakt, vgl. *kai'* „haak", *tekai'* „vastgehaakt". *Mata warani* is in 't bizonder goed voor de voorvechters *(tadoeḷako)* in den strijd *(warani*, vgl. Mal. *berani* „dapper", stam *ani;* Lamboe'sch *toma' ani*, Bad. *tomoane* „man", lett. „die *ani, ane*, moed heeft"). *Wara ngka'ia*, alsvoren. *Hoera* is gunstig. *Mangkakehi* is niet goed, want dan zal de rijst bederven *(mangkahakei*, een syn. van *mangkakehi;* dit laatste wordt niet meer in die beteekenis gebruikt, maar het wordt in verband gebracht met *mokadakehi* „slecht maken, bederven"; men gaat op den klank af, want de stamwoorden verschillen). *Toeḷoe* is alleen voor de edelen. *Mata Kawe* en *Karomboea' Kawe* zijn goed om te planten *(kawe*, vgl. *kawi* „naar zich toe wenken"). *Mata Moiho'* en *Karomboea' Moiho'* zijn goed om te branden. *Toa' to Kararoe* en *Toa' to Rerembe* zijn goed om te planten. *Teoesoe* is goed om te planten. Evenzoo *Ranona;* de rijst zal dan overvloedig zijn. Men onderstelt, dat zon en maan dan cohabiteeren, en dat dit van invloed is op de vruchtbaarheid der aarde.

Verder let men nog op het volgende: Wanneer *taipa' mohehe'* „de mangga's bloeien" is het goed om te *mohimpoe* „ontginnen"; zijn ze rijp, dan is de tijd goed om den grond om te werken. — Komen de *laḷari* „larongs" te voorschijn, dan is het goed om te planten. — Komen de *tambata' laḷari* „laḷari-paddestoelen" op, dan moet men in de droge tuinen wieden *(mompebombo)*. — Beginnen de djamboes voor 't eerst vrucht te dragen *(woea' sala'na)*, dan moet men den moestuin aanleggen

(poho'ili). Natuurlijk wordt de gang der werkzaamheden ook beïnvloed door zon en regen, maar hierover elders.

Voor men aan den arbeid in de droge velden begint, heeft men zich gewoonlijk al op de hoogte gesteld van het gebied, waar men wenscht te tuinen. Zooals bij roofbouw gebruikelijk is, tuint men ieder jaar weer op een andere plek. Daar ieder dorp zijn eigen gronden heeft, zorgt men er voor niet in het gebied van een ander te tuinen. Natuurlijk zal men daar zijn veld willen aanleggen, waar de grond er 't meest geschikt voor is. Dit onderzoekt men door een aan het ondereinde gespleten *(rapeloka')* stok in den grond te steken. Blijft de aarde er aan kleven, dan is de grond vruchtbaar.

Men heeft nog op allerlei andere dingen te letten. Men moet zich wachten op weg te gaan om een veld te zoeken als het regent, want dan zal het geplante zeker mislukken. Vindt men een nest met miereneieren, dan is dit een goed teeken; wordt men door mieren gebeten, dan is dit een slecht teeken. Vindt men een doode muis, dan zullen de afgestorvenen het gewas vernielen. Hoort men een varken knorren, dan zal de eigenaar van het rijstveld later knorren over zijn vernield gewas. Vliegt een bijenzwerm opwaarts voorbij, dan is dit een slecht teeken; vliegt de zwerm benedenwaarts, dan zal de opbrengst van den akker ontelbaar zijn als de bijen. Ruikt men den stank van een doodenziel, dan is dit een heel slecht teeken. Ziet men een *sangkoerio*-vogel, de Indische wielewaal (Oriolus maculatus), dan zal de rijst geel worden als de veeren van dezen vogel. Ziet men een *saronai'*-vogel, de prachtsnavel (Rhampococcyx calorhynchus), dan zal men „lachen" als de *saronai'* over den overvloedigen oogst, d.w.z. als men hem midden op den dag ziet, en als hij tevens het buffelgeloei *ae (me' ae)* doet hooren; men zal dan zooveel rijst krijgen, dat men er buffels voor kan koopen. Ziet men hem heel in de vroegte of laat in den middag, dan zal men elders eten moeten gaan zoeken; laat hij het *mesaroengkeke'*-geluid hooren,

dan zal de eigenaar sterven, daar dit wijst op *mokeke'* „delven".

Zijn alle voorteekenen goed, heeft men geen hindernissen gehad terwijl men op zoek was naar een veld, en vindt men vruchtbaren grond, dan doet men goed ook nog te wichelen *(mobolobia)*. Men hakt daartoe wat gras weg, maakt een kruis in den grond, en werpt daarna zijn hakmes in de hoogte. Valt het met de punt naar den wichelaar toe, dan is dit een goed teeken: de goden der vier windstreken (daarom is het kruis getrokken) zullen den wichelaar helpen). Liepen er echter mieren in het getrokken kruis, dan zou dit een zeer slecht teeken zijn.

Ook kan de eigenaar van den aan te leggen tuin een bamboe nemen van een vadem lengte, gemeten naar de lengte van 't eigen lichaam, de afstand bij wijduitgestrekte armen van den top van den middelvinger van de linkerhand tot den top van den middelvinger van den rechterhand. Na vooraf in den bamboe geblazen te hebben zegt hij: *Ane napa'ara'aka', maiko memboeloso. Kena wo'o tadoelako mekoene pea i io; hai kodo'mi pae to bebe ba mekoene i io.* „Als hij (Boeriro') ons (voedsel) zal verschaffen, verleng je dan. Had ik maar een voorvechter om je te vragen; ik ben misschien te dom om u te vragen" (Met de laatste woorden wil de wichelaar zich vernederen om zich daardoor welgevallig te maken). Vervolgens meet hij. Is de bamboe oogenschijnlijk ten gevolge van auto-suggestie langer dan zooeven, hetgeen gewoonlijk het geval is, dan is het goed; lijkt de bamboe korter, dan is dit een slecht teeken. In 't eerste geval steekt men de wichelroede *(bolobia)* in den grond; in 't laatste geval werpt men haar weg.

Nu heeft nog het *motakala bonde* plaats. Men legt rijst met een ei in één van boven gespleten bamboe, zet er een foeja-offer voor de doodenzielen bij, en een omheining er omheen. Nemen de doodenzielen er genoegen mee, dat het gewenschte stuk grond wordt bewerkt, en zullen ze zich van inmenging onthouden, dan worden ei

en rijst niet door muizen aangevreten; de rijst zal dan ook niet door de muizen worden beschadigd.

Behalve dat men acht moet geven op vogelgeluiden, die men toevallig opvangt, moet men ook uitgaan om het vogelgeluid waar te nemen; men noemt dit *meoni*. Men zoekt de boodschap der goden, welke zij door middel van vogels bekend maken.

Dit *meoni* geschiedt door den *topeoni*, die voor de ladang van *kabilaha*-stand moet zijn; voor de sawah van adel. De *topeoni* moet „van goeden naam" zijn, d. w. z. hij moet een naam hebben, die eenigszins overeenkomt met het geluid van den te beluisteren vogel of met diens naam. De *topeoni* legt 't eerst zijn rijstveld aan. Alle werkzaamheden moeten in zijn rijstveld beginnen. Op hem volgt de *topetoentoengi*.



Fluitje, kati', waarmee de uil wordt gelokt, om zijn geluid te doen hooren.

De *topeoni* en de *topetoentoengi* begeven zich tegen zonsondergang op weg, met zich nemende een bamboe fluitje, *kati'* genaamd (daarom spreekt men wel van *mokati'* „een kati' gebruiken"). Het is van nevenstaanden vorm. Het is van afgeschilde bamboe gemaakt en ongeveer vijf centimeter lang. Men tracht op dit fluitje den *kalakia'*-vogel, den Javaanschen kerkuil (Strix flammea, var. javanica) na te bootsen, en wacht of hij antwoordt. Is de vogel ver weg, dan tracht men hem naderbij te lokken; komt hij te dicht bij den vogelaar, dan wordt hem verzocht zich wat te verwijderen. Laat de vogel zevenmaal een helder geluid hooren, dan is dit een goed teeken; de rijst zal dan wel gelukken. Is het geluid lang gerekt, dan wijst dit op tegenspoed. Is het geluid naar wensch, dan keert de vogelaar met spoed terug, na eerst ijlings in een alang-alang-blad een knoop

gelegd te hebben. Dit blad legt hij op het te ontginnen stuk grond neer om de kracht van den vogel vast te legen tezamen met het door hem uitgetrokken alang-alang-blad *(lawi' koeasa'na manoe-manoe' napahitimama hai hahi to nareboe')*. Gebeurt het *meoni* vóór het *mowahe boso'* „bebioeden van de buffelkraal", dan „plant men de vogelkracht" met stokken dicht bij de deur van de buffelkraal. Men moet ten minste eenmaal antwoord uit het Oosten en eenmaal uit het Westen hebben ontvangen. Het antwoord mag alleen komen uit de richting, waarheen de vogelaar met het aangezicht gewend staat. Antwoorden twee vogels tegelijk, dan is dit een slecht teeken. Krijgt men na driemaal fluiten geen antwoord, dan keert men naar huis terug, en wacht een dag.

Overdag moet men acht geven op vogelgeschrei en op de vlucht van sommige vogels. Is men daartoe op weg en ziet men een slang op den weg, dan moet men achter haar om loopen, en is 't of men haar niet heeft gezien. Ook trekt men een kruis met den voet op den grond of legt twee takjes gekruist achter zich, opdat geen geest zal kunnen volgen; den onheilbrenger wordt de pas afgesneden, en hij zal het spoor bijster worden. Ziet men een slang die een kikker grijpt, dan zal men zijn wensch vervuld zien.

Komt de *tengke'*, ijsvogel, van rechts aangevlogen, dan is dit goed; van links, slecht. Maakt hij het *mokengke-* en *mokingki*-geluid afwisselend, dan is dit slecht. Maakt hij het *towe-towe*-geluid, dan is dit slecht (vgl. *towe* „boos").

Ziet men den *pipiri'*-vogel van beneden naar boven vliegen, en daarna naar rechts omdraaien, dan is dit goed, want dan sluit hij den rijststapel op den akker goed af; de stapel is dan *piri'* „vol, volledig". Vliegt hij echter van boven naar beneden, dan is dit slecht.

Hoort men den *madopo*-vogel *soo, soo!* roepen, dan is het goed; wanneer hij *misi, misi!* roept, dan is dat slecht.

Hoort men den *roei-roei*-vogel *roei, roei* roepen, dan is dat een goed teeken; men zal dan veel buffels voorttrekken *(moroei')*, die men heeft gekocht voor het teveel aan rijst, dat men gekregen heeft.

Hoort men de *kandalapa*-vogel (Tomb. *kokotaka'*) *tii, tii!* roepen, dan is het goed; ook als men hem eieren in den akker ziet leggen.

Wanneer de *kahio'*-vogel boven den akker „een krijgsdans uitvoert" *(momohe)*, dan moet de vogelaar ophouden, want dat is onheilspellend.

Ook op het geluid van de *saronai'* moet acht gegeven worden.

Zijn ook de vogelgeluiden gunstig, dan volgt het *meoeloe'*. Dit moet gedaan worden door een *toponoentoe Bada'* „Bada'-priester", die zijn of haar werkzaamheden overdag verricht, in tegenstelling tot de *toponoentoe Lamboe'* „Lamboe-priester", die zijn of haar werk des nachts doet.

De bedoeling van het *meoeloe'* is den geesten mede te deelen, dat men aan den arbeid zal gaan, „opdat ze zich niet zullen verwonderen", zooals de euphemistische uitdrukking luidt. Ze mochten eens boos worden, waar men door allerlei werkzaamheden (hakken, graven, branden enz.) hun rust en hun woonplaatsen verstoort.

De priester roept de aardgeesten *(anditoe tampo')* en de boomgeesten *(anditoe kaoe)* aan. Deze geesten varen in den priester en voeren het volgende gesprek met de luisteraarster *(tomampehadingi)*, d. i. degeen die haar woorden uitlegt, en haar daartoe altijd vergezelt:

Geest: *Apami to tawowolenaka'a? Apa to nikara'ana?* „Wat hebben we te bepraten? Waarom roept gij mij?"

Uitlegster: *Ti'ara apa kikara'ko mai, Datoena; iti nai' to noepo'obo'i ina kibonde, bona manonto i laloemoe; ti'ara moto apa kipamaiako, de'e moto, kainakigerona katoro' amoe.* „Er is (eigenlijk) niets, waarom wij je roepen, majesteit (lett. vorstelijkheid); we willen je woonplaats daarboven betuinen, opdat het je duidelijk

zij; er is (eigenlijk) niets waarom we je deden komen, alleen dit maar, dat we je woonplaats zullen vernielen".

Geest: *Maro'a, bota poi'ilimoeoe.* „Dat is goed, opdat we daar samen zijn".

Vervolgens deelt de geest nog mede, wat voor offers moeten worden gebracht om hem te doen verhuizen, te doen opschuiven (*mogesoe'*, daarom spreekt men ook wel van *mampopogesoe' anditoe* „de geesten doen opschuiven"). Geesten in waringins doet men verhuizen door medicijnen neer te leggen, andere geesten door het plaatsen van witte, roode en gele lapjes foeja.

Na het antwoord der geesten hakt de priester een stukje grond schoon, plant een foeja-offer en zegt: *Kamaimi kipopogesoe' do hondo'o; podangki nipopakadoe'a.* „Gij kwaamt, opdat we u zouden doen opschuiven; opdat gij ons niet ziek zoudt maken". Nu hakt iemand een aan den boom hangende liaan (*wala'a*) door als bewijs, dat het verzoek dat men den geesten heeft gedaan, is toegestaan (*potanda' kama'aḷana*). Droomt men echter dien nacht slecht, bev. dat een kookpot breekt, dan zal men daar toch niet gaan ontginnen. Zoo ook wanneer de offerstengel bij 't planten breekt.

In sommige dorpen plant men foeja-offers bij al of niet menschvormig bewerkte steenen, men legt er sirihpinang neer en bidt: *De'e-de'e kai'ina mampepo'a womi mohoḷia'; inia' ebe nipokahekei kamioe kiporangaranga; bona manangko' pohoḷia'ki', kamioe mampopewali' pohoḷia'ki* „Wij zullen het land weer gaan bebouwen; verwondert u er niet over, dat we met elkaar in aanraking komen; opdat onze veldarbeid licht zij moget gij onzen arbeid doen gelukken.

Vervolgens gaat men over tot het *mohia' bonde* „scheuren van den akker", waarbij ieder zijn deel wordt aangewezen. Vindt men daarbij een doode muis, dan mag men gedurende vier dagen niet arbeiden. Men mag bij dezen arbeid geen geld bij zich dragen want geld rolt, en daarom zou de zegen weg kunnen rollen. Alleen

doet de voorganger, *topeoni*, goed een stukje goud bij zich te steken.

Bij deze gelegenheid wordt ook een akker voor de dooden *(bonde tomate)* van 1 à 2 vierkante meters afgezonderd. Men noemt dit *mampoiḷikia bonde tomate* „een akker voor de dooden afscheiden, afzonderen". Men maakt er twee: een 's morgens in de vroegte, en een tegen zonsondergang. Die in de vroegte wordt aangelegd, opdat de rijstvogels (waarin de zielen der overledenen zich incarneeren) later de rijst niet zullen opeten; die tegen den avond wordt gemaakt, moet dienen, opdat de muizen (waarin zich eveneens de dooden incarneeren) de rijst niet zullen beschadigen.

Alle arbeid dien men nu verder op zijn akker verricht, moet worden voorafgegaan door hetzelfde te doen op den akker voor de dooden: zal men het onkruid op den akker gaan wieden, dan doet men dit eerst op het lapje grond, dat voor de dooden bestemd is; zal men zijn akker schoon branden, dan doet men dit eerst op den doodenakker; zal men gaan planten, dan wordt het zaad eerst in den tuin van de dooden gebracht. Daarom zondert men bij 't „scheuren" (verdeelen) van den te bewerken grond eerst het deel voor de dooden af met de woorden: *Kamaintamo'i pokira bondota', podama nikatiwai.* „Wij zijn gekomen om met u ons akkergebied te verdeelen, opdat ge straks geen aanmerking (op ons tuinen hier) zult maken", d. w. z. ons niet ziek zult maken.

De akker voor de dooden moet door de lijkbezorgers *(topetawoe)* worden aangelegd en onderhouden, daar zij tot de sfeer der doodenzielen behooren; zij zijn de ingewijden. Zouden anderen dit doen, dan zouden ze een opgezetten buik krijgen *(boento)*. De akker der dooden moet een eigen uitgang hebben naar het water, als hij niet aan den oever der rivier wordt aangelegd.

De stokken van de 50 cM. hooge omheining moeten onderste boven in den grond gestoken zijn. Zoo ook moet de trap bij den ingang onderste boven staan. Men onder-

stelt blijkbaar, dat de doodenzielen in de aarde (*i lapi tampo'*) verblijf houden. Men plant er mais, rijst, cassave, suikerriet enz. Dat men er rijst in plant bewijst, dat het tuintje bestemd is voor hen die kort geleden gestorven zijn: was het tuintje voor de zielen der voorouders, dan zou er geen rijst in mogen worden geplant. Bij den ingang is een klein hutje voor de doodenzielen gemaakt, van eenige dM. hoogte. Er bevinden zich haardsteenen, een beenen schoffel en derg. in. Ook foeja-offers. Zou men geen akker voor de dooden maken, „dan zouden de dooden komen meehelpen", en daarop is men niet gesteld, daar dit schade beteekent voor den landbouwer.

Nu moet men eerst gaan smeden *(mokarahi)*; de landbouwwerktuigen, hakmes, schoffel, patjol en graafijzer moeten geschikt gemaakt worden voor 't gebruik. Op weg naar de smidse mag men geen wind laten, niet niezen, en geen ijsvogel tegenkomen. Gebeurt dit laatste toch, dan moet men ijlings een tak van een boom kappen, en die met het boveneinde op den grond leggen in de richting waar de ijsvogel zich bevindt, terwijl men met den rechtervoet de bladeren vertreedt. Men mag niet in uitwerpselen trappen *(modiha'i ngkata'i)*, en geen doode muis te zien krijgen.

Na het smeden volgt het *moḷoemao* „loopen", of *mobata' bonde* „in den akker hakken", ter opening van den arbeid. Sommigen verrichten eerst nog het afwasschen van zonden *(mohoḷoei)*, om de zonden, waarover de goden mogelijk toornen, te verwijderen. In 't bizonder toornen zij over sexueele misslagen.

Den avond voordat men zal *mobata' bonde*, gaat de leider, *topeoni*, met een bijl in een waringinboom *(noenoe)* hakken en zegt: *Koebata'ko oeahe de'e; ane rawe'ia koebonde hai boi tekabaha kai inde'e i noenoe koehoemba mepoelo*. „Ik hak in je met deze bijl; als het mij toegestaan is hier te tuinen, dan zal ik morgen vroeg de bijl er niet uitgevallen vinden". Is de bijl gevallen, dan mag men die plek eigenlijk niet gaan ont-

ginnen. Maar door de proef te herhalen en een foeja-offer bij den boom te plaatsen kan men trachten een gunstiger resultaat te verkrijgen.

Gaat men nu *mobata' bonde*, dan vertrekt men vóór zonsopgang, en neemt asch, foeja-offers en *pakoeḷiti* (een gedoornde plant) in een blad gewikkeld met zich mede. Als men bij een kruisweg komt, stort men de asch daar uit, legt de *pakoeḷiti* er bovenop, en steekt het foeja-offer in den grond, terwijl men zegt: *Masoele'mo komi, tomate; inia' nipeola-ola' mai i kai', maomo komi mampeita bondemi to nakira'a komi topetawoe.* „Keert terug, dooden; volgt ons niet; gaat naar uw akker kijken, dien de lijkbezorgers u hebben toebedeeld". Men vreest namelijk, dat de doodenzielen de menschen naar den akker zullen volgen, en daar den aanplant verwoesten, jaloersch als ze zijn op den voorspoed der levenden. Men strooit daarom asch op den weg om hen te verblinden; legt *pakoeḷiti* neer, opdat ze zich aan de dorens zullen verwonden; plant foeja-offers, de kleeding der doodenzielen, om hen gunstig te stemmen, en tot terugkeeren te bewegen. Een kind dat voor de eerste maal meegaat, moet in de rechterhand een wit foeja-offer vasthouden. Het mocht anders eens ziek worden.

Men heeft weer op allerlei dingen te letten. Was 's nachts het vuur uitgegaan, in den morgen een kookpot gebroken, iemand gestorven, dan doet men beter het *mobata' bonde* uit te stellen. Ziet men 's morgens vroeg een regenboog, dan zou de rijst er later als verbrand uitzien, als men toch ging. Wanneer men eenmaal onderweg is, maakt een regenboog niets meer uit. Wordt iemand door een regenboog getroffen, dan zal hij een gezwel krijgen, of ziek worden. Schiet er een slang over den weg, dan moet men terugkeeren; vliegt er een ijsvogel voorbij zonder zijn geluid te laten hooren, dan zullen later de muizen de rijst opeten, als men niet omkeerde. Ziet men een slang in een boom hangen, dan zal de oogst groot zijn, want het afhangen van de slang stelt het neerhangen van de zware rijstaren voor. Dit-

zelfde resultaat zal men ook verkrijgen, als men een slang doodt, en haar over een staak of boomtak hangt.

Voordat men de woning verlaat, moet men *mopatoedoe* „een teeken stellen", opdat niemand het huis zal binnengaan, en de achtergeblevenen de woning niet zullen verlaten, anders toch zou de rijst *koeo* „ziekelijk" worden. Het teeken heet *harogo*.

Nadat men de asch en de andere dingen op den drie- of viersprong heeft neergelegd, moet men zonder ophouden naar den akker doorloopen. Daar aangekomen zet de leider, *topeoni*, zich eerst neer om te pruimen, klemt vervolgens een geel, een wit en een zwart foeja-offer tusschen *haroepi'* -hout, en plant dit offer in schuine richting naar het Oosten gericht, waarbij hij zegt: *De'emo'i waroe'moe, Datoena, podangki noekakambaroa mai molelewaongi po'obo'amoe.* „Hier zijn uwe kleeren, Majesteit, opdat gij ons niet zult aanspreken (d. i. ziek maken), als we uwe woonplaats groen komen maken (bedoeld is: wanneer na het afslaan van het oude en verdorde gras overal het jonge groen te voorschijn komt)".

Ook legt men er neer: 7 stukjes *(bika'na)* pinangnoot, 7 stukjes *(boho'na)* sirih-vrucht, opdat de houtkappers, de tuinders, niet blind zullen worden doordat spaanders hout in de oogen komen.

Vervolgens neemt de voorganger, *topeoni*, een zwaard, hakt er een stukje van den grond mee schoon, en zegt: *Haroo! manangko' pohimpoeki'!* „Haroo! ons openkappen gaat vlug (dat ons openkappen vlug ga)!" Zie over *haroo* hetgeen daarover wordt opgemerkt bij 't vernieuwen van een buffelkraal. Zevenmaal hakt *(mobata')* hij in 't gras, terwijl hij de oogen gesloten houdt, en werpt daarna het zwaard weg. Een ander springt nu woest toe, neemt het zwaard op en heft den krijgskreet aan. Deze handeling noemt men *mobata' bonde*.

Op de schoongehakte plaats, de *pepo'a'a* „beginplaats" (der akkerwerkzaamheden), wordt in 't vervolg iederen dag sirih-pinang en voedsel voor de geesten

neergelegd. Dit voedsel bestaat uit 1 korrel rijst, 1 snippertje vleesch, een 5 cM. lang bamboe-kokertje met palmwijn *(baroe)* enz.

Na het *mepo'a* werkt men wat en zet zich vervolgens neer om te pruimen. Na zevenmaal gepruimd te hebben, keert men naar huis terug. Men mag nog niet op den akker blijven eten, anders zal er storm of onweder komen. Men moet zorgen bij het weggaan niet midden over het veld te gaan.

Thuisgekomen vraagt een der achtergebleven edelen: *Noe'oemba telioemo komi?* „Hoe is het, zijt gij er (veilig) doorheen gekomen?" De aangesprokene antwoordt: *Telioemoka!* „We zijn er (veilig) doorheen gekomen!" De vrager van zooeven zegt weer: *Ane hondo'o, maro'a; hai ma'andemo komi!* „Als het zoo is, dan is het goed; eet gijlieden dan maar!" Men zet zich nu neer om te eten, neemt een punt van het blad waarop zijn rijst ligt, doet er een korreltje rijst en een snippertje vleesch op, legt dit neer en zegt: *De'emo'i ande'amoe, Datoena, bo noeponangko'i teengki moholia' hai noekampaika boetoe-boetoe i pewaļi'ana hinoe'angki'.* „Hier is uw eten, Majesteit, opdat ge den arbeid onzer handen zult verlichten en ons verzorgen (bewaren) totdat onze aanplant is gelukt".

Vanaf het *mobata' bonde* tot aan het planten wordt één persoon afgezonderd, wien het verboden is peper *(koela' goa)*, Gouvernementszout, muizen, larven, een bittere groente *(tampa'i)*, bamboeuitspruitsels *(roboe)*, gaboes-visch, kikvorschen *(tongko')*, *hepa'a*, en bedorven vleesch te eten. Hij mag dus niets eten dat den voorouders onbekend was, en andere dingen, die om den vorm als symbool van het vruchtbaarheidsbeginsel worden aangezien. Bedorven vleesch mag men niet eten, daar anders de rijst zou bederven. Geen kikvorschen, omdat dan de rijst niet zou *metongko'* „(van zwaarte) voorover hangen".

Het beschreven *mobata' bonde* is het begin van het *mohimpoe* „afslaan", waarbij de vrouwen gras en struiken afslaan, en de mannen het groote hout tot op kniehoogte afkappen *(maniwi)*.

Ook nu weer let men op allerlei teekenen. Is een hakmes bot *(matompi')*, dan is dit onheilspellend *(meitana)*, want dan zal er iemand uit het gezin van den landbouwer sterven. Vindt men een doode muis onder het werk, vliegen er bijen voorbij, een *saronai'*-vogel of een *kahio*-vogel, dan moet men 1 dag rusten. Vindt men echter een muizennest, en krijgt men alle muizen te pakken, dan zal de rijst heel goed gelukken. Een slang in haar hol aan te treffen is een slecht voorteeken; dit brengt vloek over den eigenaar van dat veld *(motoenda poce' bonde)*, hij zal een ongeluk krijgen. Men bespuwt de vindplaats met sirih-pinang, en men doet goed straks bij het planten van de rijst een baan van een handbreed van de eene zijde van den akker tot de andere onbeplant te laten. Vindt men een zeker insect *(koesooc)* dan zal het gewas door allerlei gedierte vernield worden, terwijl het staat te rijpen. Het vinden van een ei belooft als vruchtbaarheidssymbool een goeden oogst. Raakt iemand verwond, dan moet men den volgenden dag rusten *(mobanta')*. Het breken van een hakmes is zeer onheilspellend; gewoonlijk zoekt men dan een ander terrein om te bebouwen. Hoort men den kiekendief *(moentoe')* roepen: *ti-ti-mpimpiriri*, dan zal de rijstschuur later stijfvol *(piri')* zijn. Klinkt zijn geluid als *kahio* of *mepidio*, dan is dat niet goed. Verder moet men zorgen geen rotan naar den akker te sleepen en geen varenbladeren *(nahe)*, die gebruikt worden om er matjes, armbanden en manden *(rota)* van te vlechten, onverpakt of zichtbaar te dragen; door vlechtmateriaal voor manden, waarin de rijst gedragen wordt, openlijk naar den akker te brengen, zou men als 't ware rekenen op een goeden oogst, en dit zou de geesten jaloersch maken. Men moet geen vochtige bladeren voor dakbedekking naar den akker brengen; dit zou den regen

lokken, waarvan men voorloopig verschoond wenscht te blijven; regen heeft men begrijpelijkerwijs liever niet bij het ontginnen van den bodem, want dan groeit het gras weliger, de arbeid wordt belemmerd, en het afbranden wordt onmogelijk. Pas afgeschilde of geweekte boombast voor kleedingstof moet men niet in het veld brengen, want dit zou het gewas doen rotten; wel mag men dit doen, als men de bast verpakt. Tegen zonsondergang moet men op den akker niet meer foeja kloppen, want men zou met zijn hamertje geesten kunnen raken. Als de menschen slapen waken de geesten en omgekeerd. Daarom beteekent het Bampi'sche woord *kononde*wa voor avond: „de tijd, het uur der geesten (*dewa*)". Zelf kent men die beteekenis niet meer, en het woord *dewa* wordt niet gebruikt. Men mag ook geen boombast voor kleedingstof op den akker weeken of koken; men mag geen blaasroer over den schouder dragen als men op weg is naar den akker, tenzij men de uiteinden toegestopt heeft; geen *pehao'*, vischzeef, vischgereedschap op den akker brengen, want dan zou het succes ontsnappen, zooals bij het blaasroer de pijl het eene eind ingaat en er aan het andere weer uitkomt, en bij het visschen met de *pehao'* het water er in vloeit en er zoo ook weer uitstroomt; de arbeid zal zijn als het vullen van een bodemloos vat. Geen bamboespruiten (*roboe*) mag men op den akker brengen; ook geen sagobezinksel (*wona'*) en geen roode kleurstof (*kasoemba*), want dan zullen de rijsthalmen gekleurd = ziek worden. Men mag geen boom omhakken dicht bij het terrein dat men ontgint, want dan zou men den geesten, die dat terrein verlaten hun wijkplaats ontnemen. De boomen die men als grensteeken tusschen de verschillende akkers laat staan, mogen niet gekapt worden. Degeen die zoo iets deed, zou sterven. Men mag niet den akker bezoeken, terwijl men bezig is met sago-kloppen; men mag er niet urineeren of defaeceeren; geen afval van rotan in het veld verbranden, want dan zouden de aren loos, ongevuld uitkomen (*howoe' mpoete'*).

Wil een boom dien men kapt, niet vallen, dan legt men er sirih-pinang en een uitgesneden, dus mooie, wandelstok neer, en men zegt: *Membolomi mai, tokoele; de'emi mama'moe hai woentoemoe.* „Kom er uit, rheumatieklijder; hier zijn je sirih-pinang en je wandelstok".

In Rampi' roept men vóór het omhakken van groote boomen de geesten van het Oosten aan. Zal men daar gaan *mohimpoe* (ontginnen), dan grijpt men met de linkerhand den stam beet en terwijl men de oogen gesloten houdt, draait men om den boom heen en slaat het gras er rondom af. Daarna opent men weer de oogen.

Sommige groote boomen mag men in geen geval omhakken, daar die in 't bizonder als woonplaatsen van geesten worden gedacht. Het gebeurde eens dat iemand zoo'n boom omhakte; toen voer een der geesten in een vrouw, en deze zeide in naam der geesten Tandoe' boelawa „gouden hoorn", Tomogimpoe „buffelkraalmaker" en Tandoe' kala „koperen hoorn", dat een kind en een oud mensch zouden sterven. Men legde toen ijlings sirih-pinang en gestampte rijst voor de geesten neer, maar ze wilden niet wijken. Toen beval de geest, die in de vrouw gevaren was, om wit katoen te offeren *(mobase bana)*, gekookt eten neer te leggen, en den volgenden dag een feest te geven om het onheil af te wenden. Dien avond werd de vrouw door een mannelijken priester behandeld *(ranoentoei)*. Toen voeren 430 geesten in den priester, onder wie Kaoe ragi, Tomopapoe', Bonoera, Simbo, Toinoenoe, Paleba, Pemboka', Bokoë' en Boelo', geesten uit verschillende akkercomplexen, en naar die streken genoemd. Vervolgens werden bij het aanbreken van den dag 7 verschillende foeja-offers geplant, wit katoen geofferd, sirih-pinang neergelegd en rijst met ei. Ook werd een witte kip ten behoeve van de geesten geofferd door ze los te laten en te doen wegvliegen.

Gedurende de eerste twee dagen *(raparonggaḷoi)* gaan er slechts 2 vrouwen naar den akker van den voorganger, *topeoni;* asch, *pakoeḷiti* en foeja-offers behoeven ze niet meer mee te nemen. Den derden dag gaat het heele gezin van den *topeoni* tot ongeveer 9 uur op den akker werken. Den vierden dag rust men *(ra'apoka)* van den arbeid. Op dien dag mogen de ontginners hun tuincomplex niet betreden, anderen wel.

Den vijfden dag gaan allen bij den voorganger, *topeoni*, werken. Men mag dan wel op den akker eten, maar de bladeren waarvan men gegeten heeft, mag men niet laten liggen. Tegen den middag scheidt men uit, plaatst weer een foeja-offer in de *pepo'a'a* en zegt: *O Poeë Datoena! De'e-de' mohoḷia'moka'; hai noetoeloengika mohoḷia', boetoe-boetoe hanggalo i pesoepa'anda to ina kihoḷia' de'e. Noekampaika'; bopo'i paka' do woea' sala'na noewe'ika', do'omo'i woea' ntoroendoena.* „O heer Vorst! wij zijn aan het ontginnen van den grond; help ons bij het ontginnen, tot op den tijd, dat de vrucht te voorschijn komt uit den grond dien wij nu bewerken. Verzorg (bewaak) ons; geef ons niet steeds vroege (geringe) vrucht, maar late (veelvoudige) vrucht". Hierna zet men zich aan den maaltijd, en keert dan naar huis terug. Men late geen etensbladeren liggen, want dan zal de tuin afbranden.

Den zesden dag gaat men weer met z'n allen naar den akker, blijft er eten, en mag men de bladeren laten liggen. Men noemt dit *motibe tawe'* „bladeren wegwerpen".

Den zevenden dag wordt gerust van den arbeid. Men spreekt dan van *momata woeḷa* „nieuwe maan vieren", een uitdrukking ook meer algemeen opgevat, zooals wij spreken van „Zondag houden", wat dan niet bepaald op Zondag behoeft te zijn. Gingen tot aan het *momata woeḷa* alleen de familieleden van den voorganger, *topeoni*, naar den akker, daarna moeten alle dorpelingen hem helpen. Wie eerst op eigen akker ging werken, wordt beboet met een hoen en een ei, de *giwoe' anditoe* „boete

der geesten". Hoen en ei zijn ook een heel gebruikelijke offeranden aan de geesten. De *topeoni* geeft allen te eten.

Den daarop volgenden dag gaan allen weer het onderhout afslaan *(mohimpoe)* bij den *topetoentoengi*, de helper van den voorganger. Men noemt dit: *rapoadaia topetoentoengi* „het gewoonterecht volbrengen aan den vice-voorganger". De *topetoentoengi* geeft niemand te eten.

Doordat men eerst bij den ingewijden *topeoni* en daarna bij den halfingewijden *topetoentoengi* heeft gearbeid, zullen de geesten zich niet al te zeer meer verwonderen; ze zullen niet schrikken, wat onheil zou kunnen brengen. Eerst na het bewerken van den akker van deze twee mag men aan zijn eigen veld beginnen. Men helpt elkaar bij den arbeid, en men noemt dit *mombepoholia'a* „voor elkaar den grond bewerken", of *mombewalo* „elkaar gelijkelijk hulp verleenen".

Als men van den akker terugkeert, dragen de vrouwen brandhout, terwijl de jongens *motibobo'* „op een slaginstrument van bamboe slaan", opdat het hart van zijne vorstelijkheid (den tuingeest) vroolijk *(madambo)* zal zijn. Volgens anderen, opdat de boomgeesten zullen hooren, dat de vernielers van hun woonplaatsen wegtrekken.

Verder is het goed gedurende het gereed maken van den akker veel te tollen *(mogahi')*. De stam van *mogahi'* is *gahi'* en beteekent letterlijk „ronddraaien". Die beteekenis is uitgebreid tot „vlug", en in den intensieven vorm tot „ijverig". Men moet veel tollen, opdat het gewas „vlug" te voorschijn kome, opdat het met spoed uit den grond „draaie". Zie verder wat boven over de tol is gezegd als zonnewiel.

Men zorgt bij het kappen van het onderhout *(mohimpoe)* een strook van circa vijf meter rondom het akkercomplex goed schoon te maken, opdat bij het branden het vuur niet te ver om zich heen zal grijpen. Hierbij heeft men niet zoozeer te denken aan vrees voor bosch-

brand; men vreest alleen, dat de geesten de menschen zullen straffen, als zij de boomen rondom het akkercomplex, waarheen zij de wijk hebben genomen, ook verbranden.

Ook moet men zorgen ten minste één boom op den akker te laten staan, om zich hierdoor gunstig weer te verzekeren (*mampeli' kamaro'ana raoa*). Zoo'n boom, die wel als schuilplaats der geesten is bedoeld, heet *popakaro'ana raoa* „gunstig-weer-maker". Misschien vreest men ook, dat anders op de plek waar men tuint geen bosch meer zal opgroeien. Bij het knippen van het haar moet men ook steeds een beetje laten staan als schuilplaats voor de levenskracht van het kind. Knipte men het haar geheel af, dan zou het niet meer groeien, en het kind zou er ziek door worden. Ook bij paarden laat men zoo'n schuilplaats staan, wanneer men de manen knipt. Volgens Bada'sche opvatting zijn boom en kruid de beharing van „Moeder Aarde".

Is men klaar met het kappen van het onderhout (*mohimpoe*), dan laat men het afgeslagen gras en het omgehouwen hout ongeveer een maand drogen (*rapakabangi*).

De voorganger (*topeoni*) blijft 10 dagen op den akker om droogte te vragen (*merapi' alo*). Gedurende dien tijd mag hij geen water, wel palmwijn drinken; de palmwijn wordt door de eigenaars van de akkers van het complex voor den droogtevrager verzameld (*rapororo'a baroe*). Voor en terwijl hij den palmwijn drinkt, moet hij hem toedekken. Ook moet men kalk voor hem verzamelen om daarmee den regen in den omtrek weg te blazen (*mapopotawoeësi mantoleli*). Bij dit regen verdrijven (*mosiwaro*) gaat men als volgt te werk. Men neemt een weinig sirih-kalk en legt die op de geopende hand; verder legt men nog zeven stokjes eveneens op de hand in de richting vanwaar de regen dreigt. Men volgt nu met de hand de richting waarheen de regen gaat en blaast de kalk daarheen. Ook kan men asch

gooien in de richting van den regen. De droogtevrager mag ook niet baden, en hij moet voortdurend een vuurtje aanhouden. Boven het vuur hangt hij droogte bewerkende medicijnen. Hij mag ook niet in het water treden. Is een beek te breed om er overheen te stappen, dan moet hij zich er doorheen laten dragen. Zijne handen mag hij alleen met warm water wasschen.

Terwijl men nu wacht tot het onderhout van den aan te leggen akker droog is, begint men aan de voorbereidende werkzaamheden in de sawah *(molida')*.

Allereerst heeft het *mohompo'* plaats. *Mohompo'* beteekent „iets op de schouders, op het hoofd dragen, op zich nemen"; in 't bizonder wordt dit gebruikt voor „het op zich nemen van iemands schuld, in iemands plaats sterven". Zoo is ook het doel van dit *mohompo'* de schuld uit het dorp weg te doen door die te laden op poppen van arengvezel *(tataoena)*, die dan door de ziekte aanbrengende geesten voor menschen worden aangezien. *Tataoena* beteekent „menschje". Men spreekt ook wel van *motolohi taoena* „menschen inruilen", d. w. z. het leven der bedreigde menschen inruilen, inlossen tegen arengvezel poppen, opdat den bedreigden = schuldigen menschen geen kwaad zal geschieden. Soms spreekt men van *mehaka'* met het oog op 't vastgrijpen (mehaka') van de tot poppen te verwerken areng-vezel. De poppen mogen alleen gemaakt worden in dorpen waar een tempel is, anders zal er ziekte uit voorkomen.

Aan den vooravond van het *mohompo'*, op den dag waarop de areng-vezel wordt gehaald, moet men eerst een priester zijn werk laten doen *(monoentoe)*, men moet zich dus eerst in verbinding stellen met de geesten om hun kennis te geven, dat men den volgenden dag zal *mohompo'*. De areng-vezel moet één nacht neergelegd worden *(rapopatoeroe hambengia)*. Vroeg in den morgen begint de priester zijn arbeid. Onderwijl stuurt hij er eenige jonge mannen op uit om kippen, kokosnoten en pinang te stelen, die op het feest zullen worden

gebruikt. Hij maakt 4 mannelijke en 1 vrouwelijke pop; voor de mannelijke poppen gebruikt hij vier vel arengvezel, voor de vrouwelijke één vel. De areng-vezel wordt door middel van *kabaoe'*-bast (Aleurites triloba) bijeen gebonden (rotan mag niet, daar dan de geesten boos zullen worden), en hij voorziet de poppen van witte foeja kleeren: de mannelijke poppen krijgen een gelaat, hoofddoek en schaamgordel van witte foeja, de vrouwelijke een gelaat, baadje, rok en hoofddoek. De mannelijke poppen krijgen bovendien zwaard, speer en schild, de vrouwelijke pop krijgt een mandje op den rug met rijst en een ei er in. Zwaarden en speren zijn van hout, het schild van *lila'na kaoekoe*, bladsteel van den kokosboom. De vrouw heeft ook een hakmes op zijde. Men zou kunnen denken dat de mannelijke poppen bewapend worden om den ziektegeest te weren, maar dit is vermoedelijk niet het geval, hoewel sommigen het wel aldus verklaren; m. i. ligt de bedoeling alleen in het onderstrepen van het mannelijk zijn der poppen. Iemand is toch eerst man als hij krijger is. Voorloopig worden de poppen aan de palen van de rijstschuur gebonden. Verschillende menschen zijn vergaderd, en willen van den priester weten wat voor ziekte ze hebben, en hoe lang ze nog leven zullen. Vervolgens bindt men de poppen ieder afzonderlijk aan de door priesters vaak gebruikte *bolo watoe mperenge'*, een geel gekleurde, harde bamboesoort, en daarna worden de poppen in optocht door het dorp gedragen, voorafgegaan door den priester, die bij elke rijstschuur afslaat om ze te besprenkelen met medicijnen, waarbij hij gebruik maakt van de levenskrachtige *taba'* (Dracaena terminalis). In 't midden van het dorp gekomen, wordt bij een te voren opgericht offertafeltje *(asari)* halt gehouden. Volgens sommigen zou het offertafeltje weergeven de stelling waarop de rijstveldbewaker staat om de rijstvogels te verjagen. Op een rek vóór het offertafeltje heeft men een Rongkongsche doek *(wini paritoetoe)* gehangen, een stuk geel (in de oogen van de To Bada' wit) katoen, een

kralen baadje *(to ralapa')* en een streng kralen. Kralen zijn om hun vorm en menigte vruchtbaarheidssymbolen. Op het offertafeltje heeft men een kom met rijst en een ei gezet als voedsel voor de geesten, tevens als bewijs van de witheid en rondheid van het hart der menschen. Aan de staak waaraan de vrouwelijke pop bevestigd is, wordt nu een groot aantal witte foeja-offers vastgemaakt, waartoe ieder huis een foeja-offer moet leveren. De mannelijke poppen krijgen minder offers, omdat de man minder kleeren noodig heeft dan de vrouw. De foeja-offers zijn bestemd om tot kleeren te dienen der doodenzielen. Ook moet ieder huis een kom rijst leveren met een ei en zoo noodig een witte kip er bij, 2 pakjes gekookte rijst en 1 pakje vleesch en groenten. Hoewel de priester hierop beslag legt, neemt men aan het den geesten geofferd te hebben. Nu gaat de priester over tot het *monoentoe*, het opzeggen van zijn litanie. Wanneer de geest hem weer verlaten heeft, slaat hij even de kap waarmee hij het hoofd bedekt heeft, op en ziet rond. Even daarna neemt de geest weer bezit van hem. Tusschen het offertafeltje en den priester mag niemand staan, daar anders de geest, die men zich op dat oogenblik bij het offer denkt, niet in den priester kan varen. Is het *monoentoe* afgeloopen, dan neemt de tolk van den priester, de *tomampehadingi*, een weinig rijst en vleesch en legt dit op het offertafeltje. Vervolgens graaft een oude man een gat, waarin straks de offerstengel, die onder het *monoentoe* door den tolk is vastgehouden, moet worden geplant. Vooraf echter spuwt de priester in de handen en strijkt het speeksel langs de lichamen van eenige omstanders, beginnende bij het hoofd en eindigende bij de voeten; voor elke persoon spuwt hij zich opnieuw in de handen. Nu geven de aldus „gewijden" elkaar de hand, waarbij één den offerstengel vasthoudt. Vervolgens trekt de priester zijn zwaard en bidt tot de goden van hemel en aarde, van Oost en West, en vraagt om gezondheid en een goeden oogst. Na nog een kuiken langs den offerstengel gestreken te hebben

(eigenlijk moest het worden gedood) en in het gat te hebben gespuwd, wordt de vrouwelijke pop geplant. Na afloop hiervan gaat men de mannelijke poppen op den dorpswal planten in de richting van de vier windstreken. De vrouwelijke pop zou midden in het dorp moeten worden geplant, opdat de mannelijke poppen haar zouden kunnen beschermen tegen „vreemde vrijers" *(podana anditoe to handarena moloebo' ia)*. De bedoeling van het planten van deze poppen is dus duidelijk: men verwacht, dat de ziektemakende geesten genoegen zullen nemen met deze poppen en de menschen met rust laten.

Na het planten van de *tataoena* is er een verbodstijd van 4 of 7 dagen. Gedurende dien tijd mag geen vreemdeling het dorp betreden; de inwoners mogen geen lawaai maken; er mag alleen heel in de vroegte, als het nog donker is, worden gekookt, waarna men het vuur onder de asch moet verbergen; men mag den krijgskreet niet aanheffen en niet arbeiden; de geesten moeten den indruk krijgen met een „doodendorp" te doen te hebben; dan zullen ze het voorbijgaan en met rust laten.

Na dit *mohompo'* of *ada mpehaka'* doet de priester weer zijn werk *(monoentoe)* in den tempel *(doehoenga)* om aan de geesten kennis te geven, dat men de buffels in de kraal bijeen zal brengen om vervolgens de plechtigheid van het *mowahe' boso'* „bebloeden van de kraal", *mowahe' baoeḷa* „bebloeden van de buffels", of *motinoewoe'i baoeḷa* „toevoeren van levenskracht *(tinoewoe')* aan de buffels" te vieren. Men verzoekt de geesten die op de kudden passen de buffels mak te maken, opdat er geen ongelukken zullen plaats hebben bij het opvangen of opdrijven (*morimba'*).

Vervolgens gaat men weer *meoni* „op vogelgeluid achtgeven", evenals men dit vóór den aanvang van den arbeid in de droge velden heeft gedaan.

Als men bij het *meoni* geen gunstig teeken heeft gekregen, rust men één dag om daarna weer de vogels

te beluisteren; maar waren de geluiden gunstig, dan gaat men over tot het versterken *(mopakaroho boso')* of vernieuwen van de buffelkraal. Na zonsondergang, vóór het geheel duister is, en bij droog weer, plant een der buffeleigenaars een *bolo watoe*, „harde bamboe" en een *poharoo*stok. De laatste zal wel geplant worden om het werk voorspoedig te maken, afgaande op het stamwoord *haro*. Als men bijvoorbeeld aan den voet van een berg staat, die men beklimmen moet, zegt men wel: *Haroo! hintaoe'a' teboea'!* „Haroo! ik ben gauw boven!" Men suggereert zichzelf, en voelt zich onder 't klimmen minder vermoeid, en dan is men vlugger boven (zie hetgeen hierover werd opgemerkt bij *mobata' bonde*).

Den daaropvolgenden dag gaat men het materiaal voor de omheining zoeken en laat dit 2 nachten liggen: daarna maakt men de kraal in orde.

Heeft men het voornemen om buffels te gaan koopen, en heeft er dan onder het maken van de omheining een aardbeving plaats, dan zal men spoedig zijn doel bereiken. Eens toen men de omheining van een buffelkraal omverhaalde om deze te vernieuwen, kwam er een sterke windvlaag, zoodat alle mannen in angst naar het dorp vluchtten: de geesten van de kraal waren zeker toornig! Den volgenden dag kwamen drie priesters hun werk doen *(monoentoe)* om verontschuldigingen aan te bieden.

Achter de buffelkraal maakt men ook een kraal voor de dooden *(boso' tomate)*; men spreekt ook wel van geestenkraal *(boso' anditoe)*, hetgeen op hetzelfde neerkomt. Men gaat namelijk van de onderstelling uit, dat ook de dooden hun buffels met levenskracht willen begiftigen. En opdat de dooden niet mee zullen helpen *(podana meola' tomate moboso' indo'o)*, opdat ze de menschen niet zullen komen berispen *(podanda mekatiwai tomate)*, doet men 't beste hen een stukje van het terrein af te bakenen, zoodat dooden en levenden ieder op eigen terrein blijven. Bij vermenging zouden er menschen en buffels sterven, het gewas zou *maseta*

„met kwade kracht behept zijn", en mislukken. Men neemt groote citroenen *(lemo kati)*, geeft die pootjes en hoornen van hout, om als buffels van de dooden te dienen, en men bindt ze met boombast vóór de deur van de kraal, na eerst de namen van de overleden bloedverwanten te hebben aangeroepen, opdat ze hun kraal en buffels komen bezien.

Nu heeft gedurende 2 dagen het *morimba' baoẹla* „opdrijven der buffels" plaats, nadat de opdrijvers eerst *ratinoewoei* „behandeld door den priester" zijn. De bedoeling zal wel wezen hen „veilig te stellen" tegen den aanval van vertoornde geesten, onder wie Totelo' een voorname plaats inneemt. Zou een buffel sterven onder het opvangen, of een poot breken, dan zou dit *meitana* „onheilspellend" zijn; een bloedverwant van den eigenaar zal dan sterven. Om de geesten gunstig te stemmen, geeft men hun nu eerst kennis, wanneer de buffels opgevangen zullen worden, en door wie. De opdrijvers worden door den priester bemedicineerd.

Terwijl nu de mannen gaan *morimba'*, verzamelen de vrouwen en meisjes etensbladeren en groenten voor het feest; men gaat *morepa' tawe'* „bladeren afscheuren", zooals het heet. Ieder huis moet voor 20 pakjes gekookte rijst en kip zorgen.

Ook gaat een man *morepa' pohopa'* „medicijn (voor de buffels) afscheuren". Hij moet een goeden naam hebben, b. v. Maboehoe „verzadigd", of Ka'ia „veel", opdat de menschen dank zij den goeden oogst steeds verzadigd zullen zijn, en de buffels in menigte zullen uitbreken. Des nachts wordt hij uitgezonden om bronwater *(oewoi toemboe)* uit eens andermans bron te stelen, opdat het werpen der buffels onafgebroken zal voortgaan, evenals het water uit de bron onafgebroken opborrelt *(bona toemboe-toemboemo'i poana'nda baoẹla)*. Lelio haalt zijn water uit Tomehipi'; Bomba uit Bada ngka'ia, Boelili en Bada ngka'ia uit Lelio, Manoewana uit Wonta'a. Verder moet hij buffeldrek stelen afkomstig van eens

andermans buffels, en de staart van eens andermans buffel afkappen. Alles te zamen, medicijnen, drek, bronwater en staart, moet hij doen in een bamboe koker van 4 of 7 geledingen. Het moet een pas gekapte bamboe zijn nog van zijn schutbladen voorzien. De man moet echter oppassen door niemand gezien te worden, en daarom moet hij zich ijlings uit de voeten maken, als hij zijn doel bereikt heeft, daar men hem, als men hem ontdekt, beboeten kan; ook met het oog op de dorpsgeesten, die er zeker vertoornd over zullen zijn als ze zien, dat iemand de *pasoe* [1]) „geconcentreerde levenskracht" van de buffels wegneemt.

Vervolgens heeft het *mowahe' boso'*, „bebloeden van de buffelkraal" plaats. In het eerste en tweede jaar, wanneer alleen de dwarsliggers of alleen de stijlen van de kraal worden vernieuwd, heeft deze plechtigheid plaats op den vierden dag gerekend van het oogenblik dat men de kraal in orde ging maken. In het derde jaar, wanneer de heele kraal wordt vernieuwd valt het feest op den zevenden dag nadat men de werkzaamheden daaraan is begonnen. In het eerste geval slacht men alleen kippen, in het tweede één of meer varkens en hoenders, in het derde een buffel en eenige varkens. In verband hiermede duurt de verbodstijd na het *mohompo'* en bij het *motoelanga* (zie beneden) ook 4 of 7 dagen.

Als alle buffels in de kraal bijeen zijn, beginnen de plechtigheden. Voor de deur der kraal heeft men, evenals voor die welke voor de dooden bestemd is, nagemaakte buffels van lemonvruchten neergezet, opdat de buffels door deze gelokt, regelrecht op de deur van de kraal toe zullen loopen bij het binnen- en bij het uitlaten *(bona maroemba-roemba rai' mesoea', bona menonto rai' i boso')*, en ze aan deze buffels hun teelkracht zullen ontleenen (*bona iti nadoeroe baoeḷa*). Ook op de paden waarlangs de buffels komen en gaan heeft men

[1]) Twee menschen mogen niet met het aangezicht naar elkaar toe slapen, daar anders de een des anders *pasoe* zou kunnen ontvreemden

buffels voor de dooden neergezet (*baoeḷa tomate*). Gewoonlijk plaast men ze in groepen, de grootste voorop.

In de deur van de kraal heeft men, behalve medicijnen, ook aan weerszijden een op opengaan staande en geknoopte *biro*-stengel bevestigd, opdat de levenskracht der buffels daardoor vastgehouden zou worden en de baarmoeder der dieren zich spoedig zal openen om jongen voort te brengen, gelijk zoo aanstonds de *biro*-stengel zich zal openen.

Rechts van de kraaldeur staat een offertafeltje, waarop rijst en 2 eieren zijn gezet, verder sirih-pinang, palmwijn in een napje van blad, een oud zwaard, medicijn, een afgesneden buffeloor en dergelijke. Verder hangt er bij: een zak of mand met bolronde en langwerpige steenen (sexueele symbolen); een kralensnoer; een oud vrouwenbaadje met sexueele voorstellingen er op; oud zwart katoen; *dende-dende*, een veelbladerige klimplant, opdat de jongen der buffels veel zullen zijn als de bladeren van de *dende-dende*-plant (*bọna podende-dende ana'na baoeḷa*); een kralen vrouwenbaadje (*to ralapa'*); *kaoe bana*, een oud soort katoen, gewoonlijk gebruikt om er de lijken van edelen in te wikkelen; onder aan het offertafeltje staat verder nog vastgebonden een witte kip ten behoeve van de geesten, en tevens tot loon voor den offeraar, daar deze ook tot de sfeer der goden behoort. Over het offerrek vóór het offertafeltje hangt nog *habala'* (= 4 meter) wit of geel katoen.

Het feest begint met het aanroepen van de geesten, met *monoentoe* dus. Hiertoe heeft de opperpriester Kaloko zich neergezet onder een daarvoor speciaal gemaakt afdakje, het hoofd overdekt met een veelkleurigen doek, zoodat men zijn aangezicht niet kan zien. Vóór hem staat een koperen of houten bak (*doela*) met de gestolen medicijnen, waarbij men dan nog weer ronde ballen goud, ronde en penis-vormige steenen, kleine vischjes en geitendrek heeft gedaan, opdat de buffels als geitendrek en scholen kleine vischjes zoo-

veel geboren zullen worden. De priester roept nu de geesten aan van Bada', Pekoerehoea, Behoa en Koelawi en vraagt hun om hulp bij den landbouw.

Vervolgens staat de zonnepriester, *topeka'alo*, op, Amana Kokoa van Bakekaoe. In de meeste dorpen wordt hij vervangen door een ouden man. Hij legt zijn hoofddoek af op het offertafeltje, neemt het offerriet, een *bolo watoe* of *tile*-stengel met roode, witte en gele foeja-offers behangen, in de hand, plaatst zich met het aangezicht naar het Oosten en bidt, terwijl hij het offerriet langzaam heen en weer beweegt, aldus: *O, bona noehadia erea, topokoemoe' toetoe' woa'koe'! Ba motoebala'ko iti rea, motoempapako sieroe mai, mampehadingi laloetangkoe'. Hondo'o-ndo'o wo'o ewei' mai, toporande palanta'koe'* (of: *Maroengkito*)*! Ba motoempapako iti wei', motoembala'ko sieroe mai, mampehadingi laloetangkoe'. Maia mempaolo i pa'amoe; mengoa'a i pangko'aremoe; maia ma'ande' ta'imoe hai mainoe hindi'moe; maia motinande oewai matamoe, bona potoembe-toembe, bona pelolo-lolo, bona pelei tanadoe, melei mao i handipoena. Hai de kata woi, rongkani pitoe lapina, hai mai wo'o noelilo'i, bona mampaka' mendele-ndele. Hondo'o-ndo'o wo'o, Bela mooere! Ba mewoa'ko moeoere', mewoa'ko sieroe mai mosaoeroe. Hai Bela mosaoeroe! mewoa'ko sieroe mai mooere', mampehadingi laloetangkoe'. Hondo'o-ndo'o wo'o to kai Mata Alo hai kai Mata mPoeha hai kai pipina alo mpombetimbali! Hondo'o-ndo wo'o tirea to i toetoe' Potoëa, hai i toetoe' Torapoepoe, hai i toetoe Remi! Hamboea' watoena de'e, maimoke mohidoepa' inde'e, mamposoesa'i pinatoewo'ta', bona nipopewali' ntohe maro'a poana'nda, hai bona nipopewali'mo'i do'o poholia'ki', podanapo paka' do'o woea' sala'na do niwe'ika', domo'i woea ntoroendoe'na. Sanggena lambarana nikakampai wo'o. Bona noehadia', Datoena i boso', de'e maimoka mogaa'!* „Opdat gij mij hooren zult, gij die mijn schedel omhult (Vader Hemel)! Als gij op uw rug ligt, draai u dan om, om te luisteren naar mijne woorden.

Zoo ook gij, die mijn voetzolen op uwe handen draagt (Moeder Aarde)! Als gij op uw buik ligt, draai u dan om, om te luisteren naar mijn woorden. Ik kom en ik zie op naar uw gelaat. Ik kom uw faeces eten en uw urine (de regen) drinken; ik kom uwe tranen opvangen, opdat het gewas uitspruite en de (het gewas bedreigende) rups verdwijne en ga naar het land van anderen. Zoo ook gij (de naam kent men blijkbaar niet meer) laat er 2 × 7 tijden overheengaan, voordat gij ons weer met ziekte bezoekt, opdat de buffels gelegenheid hebben zich te vermenigvuldigen. Zoo ook gij stroomopwaartsche geesten der rivieren! Wanneer gij uw gelaat stroomopwaarts hebt gewend, wendt uwe hoofden hierheen om te luisteren naar mijne woorden. Zoo ook gij die in het Oosten en gij die aan den ondergang der zon woont, en gij die aan de beide zijden des hemels (Noord en Zuid) verblijf houdt. Zoo ook gij geesten van de bergen Potoëa, Tarapoepoe en Remi, één ding slechts hebben wij u te zeggen: Komt hier ons ontmoeten om feest te vieren voor de buffels, opdat zij voorspoedig mogen werpen; opdat gij onze velden doet gelukken en zij ons niet alleen looze vrucht geven, maar ook een goed gevulde aar. Verzorg (bewaak) alle buffelverblijfplaatsen. Opdat gij mij hooret, o Vorst der kraal, wij zullen scheiden (afscheid nemen)!"

Ook bidt men wel: *O, Amangki, to indorea! Noepopewali' poholia'ki hai baoelangki noepopomoele', bona mewali' handa'he'.* „O onze Vader daarboven! Doe onze akkers gelukken en onze buffels zich vermenigvuldigen, opdat zij veel worden". Ook roept men wel aan Ala Tala, den wereldschepper, en Boeriro', de zon. Dat hun namen in bovengenoemd gebed niet geregeld voorkomen zal wel daardoor komen, dat het later ingevoerde namen zijn.

Onder het aanroepen van hemel- en aardgeest begint de bidder hevig te sidderen. Misschien door ontroering of vrees voor de aanraking met de goden. Meermalen hebben we opgemerkt, dat ouden van dagen bij het toe-

dienen van den Christelijken doop eveneens begonnen te sidderen, wanneer de naam van God over hen werd uitgesproken.

Vervolgens strooit men witte foeja-offers *(motibe toboela)* in de vlakte voor de doodenzielen, en hangt een wit foeja-offer aan het offertafeltje. Ook plaatst men een foeja-offer in de kraaldeur.

Hierna heeft het *mohimboeroe manoe'* (Lamboe: *motawoei manoe')*, bezichtigen van het ingewand der kuikens, plaats. Letterlijk beteekent het „beblazen van een hoen". Men spreekt ook wel van *motonaa'* „waarzeggen, voorspellen". Een van de meest vooraanstaande edelen uit het dorp neemt een kuiken in beide handen, gaat er mede vóór de deur der kraal staan, blaast het eerst in den bek, daarna onder den staart, en zegt: *Koehimboeroeko', bona nahadia anditoe.* „Ik beblaas je, opdat de geesten mij zullen hooren". Vervolgens: *Ane noewe'ika pa'ande', mai mearoha hoele'na ba malani'i wahe'na.* „Als gij ons voedsel zult schenken, laat dan zijn hart overeind staan of zijn aderen bloedloos zijn". Zijn de ingewanden gevuld *(piri')*, dan zal ook later de rijstschuur gevuld zijn. Buigen de darmen om naar rechts *(molili ngkoana)*, dan is dit een goed teeken; in 't tegenovergestelde geval *(molili ngkairi)*, dan slecht. Het „linker-flinker, rechter-slechter" gaat dus hier niet op. Vervolgens snijdt hij het kuiken met een bamboe mesje (hetgeen herinnert aan den tijd dat men het ijzer nog niet kende!) den hals af, roostert het boven 't vuur, splijt het de borst met de nagels der duimen en bekijkt de ingewanden zorgvuldig. Zijn de gewenschte teekenen niet voorhanden, dan wordt een tweede kuiken eveneens met een bamboe mesje geslacht, zoo noodig ook een derde, maar dan met een hakmes. Gewoonlijk laat men het hierbij. Op z'n hoogst snijdt men een vierde kuiken den kam af. Het bloed van de kuikens wordt samen met een veer uit den rechtervleugel op het offertafeltje gelegd; evenzoo hangt men den kop aan het offerriet; de ingewanden gooit men in de deuropening der kraal.

Dat er eigenlijk een menschenoffer moest worden gebracht, blijkt uit de verklaring, die men mij van het „beblazen" gaf: „de adem van den mensch wordt in het kuiken geblazen en door het dier nu de hals af te snijden, is 't alsof men een mensch den hals had afgesneden". Het menschenoffer moet vroeger veelvuldiger zijn geweest.

Hierna heeft het *molili boso'*, het rond de kraal trekken van een magischen kring plaats, opdat geen ziekte de buffels genake en hun levenskracht hen niet zal verlaten. De magische kring is ontleend aan den horizont, die zich als een kring aan het oog vertoont; arm- en voetringen bedoelen volgens de To Bada' eveneens het kwade te weren en het goede te behouden.

Het *moleli* boso' of *mohiwe* „besprenkelen" moet gebeuren door jongelui met passende namen, evenals het hierna volgende *mohoeparangi* „bespuwen" met medicijn, zooals: Toina „oude vrouw", lett: „die moeder is", opdat de buffels veel koekalveren zullen werpen en oud zullen worden (*bona katoina-ina'ana baoeḷa katoewo'na*); Tokaki' „die de kluts kwijt is", opdat men vanwege de menigte bij 't tellen der buffels de kluts kwijt zal raken; Tohigi' „dringster", opdat de buffels vanwege hun menigte elkaar zullen verdringen; Tohaa' „kleine vuurmier", opdat de buffels groot in getal als vuurmieren zullen zijn; Tida' „rustig op één plaats blijven", opdat ze niet te ver van de weideplaats zullen afdwalen; Boera, verg. *maboera* „overstorten", opdat de dieren overvloedig in aantal zullen zijn; Mamboeha „vruchtbaar" opdat de buffels vruchtbaar zullen zijn (*bona pamboeha baoeḷa*), enz.

Voorop gaan de jongens, die den stoet een weg banen door de buffels; op hen volgt iemand, die de dieren steekt met een stok, en werpt met bolronde steenen of met van leem gevormde ballen, opdat de buffels zich zullen vermenigvuldigen en bij elkaar blijven, elkaar aankleven, zooals het leem aan elkaar kleeft. Daarop volgt de *topohiwe* „besprenkelaar" met een *taba'*-blad

ter besprenkeling in de hand, op den voet gevolgd door de *topotingkoe doela* „houdster van den bak (met medicijn)", een meisje van hooge geboorte, die zich versierd heeft met een *ale awolo* „kralen kraag" (zie hetgeen boven over kralen werd gezegd) en het haar losgemaakt. Op haar volgen de draagsters van kippen en de varkens-dragers. Vier of zevenmaal (zie hetgeen boven gezegd is omtrent deze getallen) loopt men om de buffels heen van links naar rechts, vier of zevenmaal ook van rechts naar links, terwijl men de dieren besprenkelt. Bij den laatsten rondgang wordt den varkens een houw gegeven vóór de deur der kraal en worden zij daar neergeworpen, waarna men de dieren zieltogend laat liggen; den kippen snijdt men den hals af. Een deel van het bloed wordt in den medicijnbak gedaan, een ander deel op de voorhoofden der omstanders gesmeerd (*raligi*) ter versterking van de levenskracht en als merkteeken. Vier- of zevenmaal wordt de bak bijgevuld uit vier of zeven geledingen lange bamboes. Hetgeen in den bak overblijft, wordt midden in de kraal uitgestort, opdat de buffels niet ver zullen afdwalen en vermoedelijk ook ter versterking van de midden in de kraal bij het eerste oprichten van de omheining verborgen *pasoe* (zie boven) of *pelamoe* „kern", die de levenskracht bijeenhoudt. Het *taba'*-blad wordt na het besprenkelen in de deur der kraal gehangen.

Voorts heeft het *mohoeparangi* plaats, bespuwen met medicijn. Dit geschiedt weer door jonge meisje, wie men de medicijn in den mond duwt, waarna ze die, na ze gekauwd te hebben over de dieren heen spuwen. De medicijn bestaat uit geitendrek, opdat de buffels veel als geitendrek zullen zijn. De geitendrek moet verpakt zijn in *de'oea*-blad, waarvan de nerven tegen elkaar aan komen *(to hidoepa' oea'na)*. Men zal wel de bladeren van de *de'oea'* „wilde sirih" nemen om de overeenkomst van den naam met *de'oea'a*, een huiduitslag, die zich kenmerkt door een menigte puistjes, opdat de buffels veel zullen worden.

Nu heeft het *motanda'i baoela* „merken der buffels" plaats, dat men doet door de in het afgeloopen jaar geworpen kalveren een insnijding in het oor te geven *(rahada)*, een stuk af te snijden *(ratai' poedoe')*, een ronde uitsnijding aan de punt te maken *(rapenganga booe')*, een gat er in te snijden *(rahobo')*, het gat tot de punt door te snijden *(rahia')*. Zijn er veel eigenaars van buffels, dan kan men de verschillende teekens combineeren. Ook snijdt men van wijfjesbuffels den staart af *(mobohoki ikoena)* om de voortplanting te bevorderen. De afgesneden stukken van staart en oor hangt men vol trots als versiersel om den hals, opdat anderen kunnen zien hoe rijk men is; of misschien wel, hoe geliefd hij is door de goden. Wilde buffels die men in de kraal heeft gekregen, worden meteen geringd, nadat men ze eerst geblinddoekt heeft, om ze vervolgens te temmen.

Daarna werpen de eigenaars der buffels een ei (symbool van vruchtbaarheid) zoo hoog mogelijk (waardoor meer succes) over de kraal heen naar de achterzijde, evenzoo van den achterkant naar voren; het ei moet aan den anderen kant terecht komen (vgl. het koekwerpen bij sommige volken na afloop van het bruiloftsmaal: de bruid moet de koek werpen over het huis van den bruidegom; hoe hooger de koek — symbool van voorspoed en overvloed, vanwege de eieren die er in verwerkt zijn — de lucht ingaat, hoe gelukkiger het huwelijk zal zijn).

Ook heeft nog het *motoempa' watoe* „(bolronde) steenen werpen" plaats.

Als dit afgeloopen is, worden de buffels losgelaten *(rakabaha)*. Bij het verlaten der kraal worden ze van weerszijden bestookt door lieden, die de dieren steken met *tile*- of *woewoele*-stengels, die scherp gemaakt zijn of waarop men bladnerven van areng-bladeren heeft gestoken; ook steekt men ze met op opengaan staande *biro*-stengels. We hebben hier weer met vruchtbaarheidssymbolen te doen.

De gemeenschappelijke maaltijd volgt hierop, bij welke gelegenheid men voedsel voor de geesten op het offertafeltje zet en in de kraal voor de dooden.

Af en toe heeft het *moroemboea'* plaats. De palmwijnschenkers slaan dan met hun hand tegen den onderkant van de palmwijnkokers, waarna een priester opspringt en den priesterdans uitvoert, waarbij hij een handvol rijst, die hij van eens andermans etensblad heeft genomen, glunderend aan zijn medepriesters toont.

Des avonds worden de buffels weer in de kraal gedreven *(rapaiboso')*; alleen de kalveren laat men er buiten; men zondert ze af *(railiki)*, om den volgenden morgen veel melk van de moederbuffels te krijgen. Zoo doet men 4 of 7 dagen achtereen. Men noemt dit *moimba'* „tellen" of *moaloi* „de gestelde dagen voleindigen". Des morgens worden de dieren vrij gelaten.

De bewakers van de kraal moeten weer menschen van „goeden naam" zijn. Het zijn twee jongens en twee meisjes, of twee jongens met en twee jongens zonder meisjes hoofdband. De bedoeling zal wel zijn dat ze twee echtparen moeten voorstellen, die oorspronkelijk sexueel verkeer met elkaar moesten hebben om de vruchtbaarheid der buffels hierdoor te beïnvloeden; daarom moeten deze paren ook van één blad eten, en zegt men dat ze een „paar" vormen *(mombebokoihe tomoane hai tawine)*.

Bij de inwijding van een huis heeft hetzelfde plaats, waarbij men spreekt van *moboko* „een paar vormen". De jongelui zitten daarbij des nachts ieder in een hoek van het huis, dat uit één vertrek bestaat, en rollen elkaar een foeja-pletter (sexueel symbool) toe om den tijd te korten. Ook dat er in elk dorp prostituée's zijn wordt noodzakelijk geacht met het oog op den landbouw.

Gedurende hun werk mogen de bewakers van de kraal zich niet ver er vandaan begeven *(mekahoangi)*; ze mogen geen gember, paddestoelen, *bare'a*-varen, bamboeuitspruitsels, baars *(koha')*, slakken *(hihi'a)*,

garnalen en versch geslacht vleesch eten. Ze mogen geen schelpdieren eten, omdat daardoor de jongen die geboren zullen worden, niet te voorschijn willen komen, maar als in een schelp besloten zullen zijn. Het drachtige vee en de fokbuffels zullen er van sterven. Verder mogen de wakers alles wat ze aan kippen, varkens en vruchten te pakken kunnen krijgen, zich toeeigenen.

Vreemdelingen die bij de kraal komen, worden beboet met een buffel; eigen dorpsgenooten met rijst, kippen en varkens.

De vierde of de zevende dag is de *alo posasa'a,* de dag waarop men weer alles *(sasa, haha)* eten mag. Men viert dan een klein slotfeest, waarop de gedurende 4 of 7 dagen verzamelde melk en de tot bederf overgegane kop van het bij het *moleli boso'* gedoode varken wordt opgegeten. Op dien dag worden de in buffels gevonden maagsteenen, haarballen (*hamboeroena baoeḷa*) met bloed bestreken en weer opgeborgen tot een volgend jaar. De door de wachters geleende hoofdbanden worden weer aan de meisjes teruggegeven, wier plaatsvervangers ze geweest zijn, waarbij een geschenk wordt gevoegd van een paar bamboegeledingen melk. Hiermede is het geïmproviseerde huwelijk ontbonden.

Des avonds doet de priester weer zijn werk *(monoentoe)*. Hij geeft kennis aan de geesten in den tempel, dat men weer zal beginnen met het bewerken der rijstvelden, met deze woorden: *Ti'ara wopi mahae ina mao womoke ma'aroe-aroe' moholia'. Melawi', hane'i komi kipasanga'a, podami moto hele-hele, ane maipoka'; bona nihanga'ahe wo'o rangami, inia' rahele, ane mangintahe ana mboeliki'* (*anakengki'*). „Het duurt niet lang meer of we gaan weer genoeglijk aan het werk. Wij geven u daarvan kennis, opdat gij u niet verwondert, als wij komen; opdat gij ook aan uwe kameraden kunt zeggen, dat ze zich niet moeten verwonderen, als ze onze slaven zien".

In Boelili heeft men steenen in de kraal uit 't grijze verleden, 6 groote en 6 kleine, die men met rijst, eieren

en wit katoen vereert, opdat die steenen de dorpsbewoners niet zullen overwinnen *(podana nanangi pea watoe)*.

Op het feest dat men voor de steenen geeft, dragen sommigen baadjes van buffelhuid. Het is een goed teeken, als er bij gelegenheid van het *mowahe' boso'* regen valt.

Wat beoogt men nu met dit feest? Voor den lezer van het bovenstaande zal dit vermoedelijk geen vraag meer zijn. De bedoeling is het toevoeren en versterken van levenskracht der buffels, opdat ze aan slechte invloeden, die losgewoeld zijn uit den grond bij het vertrappen van den sawahgrond, weerstand zullen kunnen bieden, niet ziek zullen worden en veel jongen zullen werpen. En waar de buffels onmisbaar zijn bij het toebereiden van de natte rijstvelden, daar is het zorgen voor deze dieren een vragen om voedsel, hetgeen trouwens ook duidelijk blijkt uit de gebeden. Magische handelingen nemen hierbij een voorname plaats in; men lette alleen maar eens op de vruchtbaarheidssymbolen! En dat dit feest het feest der feesten is verwondert ons niet. Wat een kostbaar bezit is voor deze menschen het vee! Zonder buffels zou sawah-arbeid voor hen onmogelijk zijn. En dan, een edelman zonder buffels is niet te denken; het bezit van buffels is wel niet het kenmerk van adeldom, maar het is toch zóó, dat hij die de meeste buffels heeft, ook het meest te vertellen heeft. Zoo kan het gebeuren, dat een volbloed edelman iemand van minder hooge afkomst naar de oogen moet zien, omdat de laatste nu eenmaal meer buffels heeft, en de eerste voor zijn sawah de hulp des laatsten noodig heeft. Men ontleent zijn invloed aan zijn buffels. Met buffels koopt men zout, kleeren, paarden en in tijden van misgewas, voedsel. Zij vormen het betaalmiddel bij eenigszins kostbare zaken. Men koopt er zich als het ware een plaats voor in den Bada'schen hemel. Bij het overlijden van edelen werden vroeger 40 en meer buffels geslacht, ongeteld de tijdens de ziekte gedoode dieren. Men noemt

ze *paola'* „volgers, volggeschenken", omdat men onderstelt, dat de zielen der gedoode buffels den edelman naar het doodenrijk volgen, waardoor hij als een rijk en machtig persoon wordt begroet. Het tijdelijk en eeuwig welzijn hangt van de buffels af. Door zijn buffels verbindt men allen aan zich, maakt men een ander van zich afhankelijk; men koopt er zijn werkkrachten mee door bij den dood van onbemiddelden een buffel te slachten, waardoor men de kinderen van den overledene als slaaf tot zich trekt of ten minste binnen zijn invloedssfeer brengt. Het feest is voortgekomen uit de animistische wereldbeschouwing der To Bada'; door de daarbij aangewende middelen en medicijnen blijven de buffels gezond en worden zij beschermd. Dat men het niet alleen van deze middelen verwacht, is uit de gebeden gebleken.

Intusschen is de tijd voor het *mehoenoe* „branden" der tuinen gekomen. Vooraf is het weer noodig te *meoeloe'*. De aardgeest, *anditoe tampo'*, vaart in den priester en er ontspint zich het volgende gesprek tusschen den geest en de luisteraarster *(tomampehadingi)*: Geest: *Apa to niwowolenaka'ana mai?* „Wat is de reden dat ge mij hebt laten komen?" — Mensch: *Ti'ara nto apa, Datoena; de'e-de'e bondeki ina kihoenoemi boi mogesoe'ko maro'a, podamoe na'ande' api.* „Er is niets, Vorstelijkheid; we willen onzen tuin afbranden en schuif nu van harte een eindje op (d. w. z. wees niet kwaad), opdat het vuur u niet vertere". — Geest: *Naro'a, bona koe'oerei komi mehoenoe.* „Dat is goed, opdat ik u helpe bij het branden".

Men maakt nu een pop van areng-vezels en hangt die op de offerplaats van den voorganger bij den landbouw *(topeoni)*. Boven op den berg (*woa'* „hoofd" of *toa'* „oorsprong" *bonde* „van den tuin" geheeten), waar de akkers samenkomen, hangt men een lorretje van een rok *(poninikia wini)* op als kleeding voor Totelo' (zie over Totelo': Mythen en Sagen bl. 171 onder Tolise).

Vervolgens gaat men materiaal halen om den brand in 't omgehakte hout te steken. Het is 't beste een bamboetje *(boelo)* te nemen, waarin men de nerven van areng-bladeren heeft gestoken, waardoor men een miniatuur-bezem krijgt; de tuin zal dan na 't afbranden als geveegd zijn. Ook een rijststroobezem is goed als fakkel.

Den volgenden dag gaat men *mehoenoe* „branden". Eigenlijk mag men dit woord niet uitspreken om de geesten niet wegwijs te maken; men moet zeggen: *mototo' peda'* „kalkbranden", dan zal het voornemen der menschen verborgen blijven.

Vóór men het huis verlaat, moet men erf en huis goed vegen; de tuin zal dan straks ook als geveegd zijn. Komt men onderweg een leguaan *(kalia)* tegen, dan niet branden, want dan zal niet al het hout door het vuur verteerd worden, en de akker zal er gestreept uitzien, als de huid van een leguaan.

Op den akker aangekomen, plant de voorganger, *topeoni*, eerst een offerstengel met zwarte foeja-offers, opdat de tuin goed zwart zal branden (alle hout verteerd zal worden). Een pop van areng-vezel met medicijnen, zooals *bingkalo, sa'atoe, hara'a, to mata, poëmbangia*, wordt verbrand. Men geeft sirih-pinang aan de zielen der afgestorvenen, en zegt: *Mehoenoe komi ntani'; inia' komi mai mogalo-galo' hai kai'!* „Brandt gij afzonderlijk; vermengt u niet met ons!" Ook doet men aarde in een *lemba ngkoeni*-blad, legt dit aan den rand van den akker en bij de tuinhut, opdat de brand niet zal overslaan.

Voordat nu de voorganger, *topeoni*, den brand er in steekt, maakt hij zijn hoofddoek los en bidt: *O, alipoeoe! maimoke mampomberampai; orea tataoena to kiwoli i toetoe boeloe'*. „O wervelwind! laten we gezamenlijk arbeiden; daarop den bergtop plaatsten we een pop van areng-vezel".

Krijgt men regen, dan moet men onmiddellijk met branden ophouden; de voorganger moet zich dan weer

in acht nemen voor water. Wanneer men een akker voor de tweede maal afbrandt, als het hout weer droog is, dan spreekt men van *mampelala'i*.

Is men met branden klaar, dan gaat men gezamenlijk in het dorp eten. Als toespijs gebruikt men dan alleen eieren, opdat de grond van den akker zoo kaal (vrij van hout en onkruid) zal zijn als een ei. Als het vuur heeft uitgewoed, zal er weinig meer op te ruimen zijn. Men plant ook Eleusine indica, dat geestenmais heet te zijn, opdat het schoonmaken van den akker spoedig klaar zal zijn. Men mag nu gedurende twee dagen den akker niet betreden.

Eerst wanneer de edelen van Bada ngKaia hebben gebrand, komt er regen, zegt men, want zij zijn het die met Ala tala onderhandelen (*lawi' hera potimbaiina Ala tala)*.

Als in Lamboe', vlak na het afbranden van den akker vele *tidadioe'*-vogels (kwikstaarten) neerstrijken, zal de rijst veel vrucht dragen, want de kwikstaart brengt de rijst van den hemel.

Na het branden heeft het *moholoei sengko'* „schoonmaken van de wiedijzers" of *moholoei bonde* „schoonmaken van den tuin" plaats. *Moholoei* heeft tot stam *holoe, soloe* „verwijderen, wegdoen, afdoen". De bedoeling is om verzoening te doen over, weg te doen de zonden, bloedschande in de eerste plaats. Men spreekt ook wel van *mohaingi* „wegvegen". Men wil alle ziekte, dood en misgewas verwekkende krachten onschadelijk maken en pech *(toboei)* op jacht en visscherij voorkomen. Zou men niet *moholoei*, dan zouden alle gewassen door de geesten der overledenen als afgemaaid worden.

Dit *moholoei sengko'* heeft aan sterkstroomend water plaats. Aan den oever hebben zich priesters en priesteressen neergezet met het aangezicht naar het Westen en het hoofd gedekt met een regenmatje.

Evenals bij het *moholoei* bij ontdekte bloedschande staat ook nu een gespleten bamboe opgericht als poort, waar straks de met zonden beladenen onderdoor zullen gaan, opdat de zonden tusschen den bamboe zullen beklemd raken en achterblijven. Men treedt door deze poort een nieuw en aanvankelijk zondeloos tijdperk in.

Aan den voet van den bamboe heeft de *topoholoei*, de voorganger bij deze plechtigheid, medicijnen neergelegd, zooals *pakando, lalaba, kahimpo'*. Deze medicijnen, *popoholoei bonde* genoemd, worden straks op den akker geplant. Ieder, die op die plek komt, legt 1 aar, 1 bos plantrijst en 1 of 2 maiskolven neer bij den bamboe, of één handvol plantrijst *(pare hangkamale)*. Ook legt men zijn wiedijzer daar neer, en een foeja-offer. Vervolgens neemt de voorganger een kip, laat haar den hals afsnijden en het bloed op de bijeengebrachte rijst, mais en wiedijzers druipen.

Ook een hond wordt gedood, na eerst rondom den akker te zijn getrokken „om alles wat slecht is te verjagen". Zijn kop moet zevenmaal van den een naar den ander worden gegooid, na met één slag van de romp te zijn gescheiden *(raloemba)*. Daarna wordt hij op den gespleten bamboe gestoken met naar den hemel opengespalkten bek *(rapopenganga i langi')* om als 't ware genade te vragen. Zijn bloed wordt ook over de rijst en de gereedschappen uitgestort. Na afloop hiervan neemt ieder zijn rijst, mais en wiedijzer weg, terwijl de priester aan weerszijden van den bamboe weer een bundel medicijnen zet, en een offerstengel plant naar het Oosten gebogen.

Daarna doodt men een varken bovenstrooms, zoodat het bloed zich met het water vermengt, en langs de benedenstrooms staande menschen vloeit, die het over zich heen werpen. Het varken laat men met den stroom afdrijven. Terwijl de priesters zich nu buigen, loopt de *topoholoei* zevenmaal van rechts naar links om de menschen heen en besprenkelt *(mohiwe)* hen met een in het rivierwater gedoopt *taba'*-blad. Wie 't eerst bespren-

keld wordt, werpt een foeja-offer in het water. Daarna snijdt de *topoholoei* het *taba'*-blad fijn en strooit de stukjes in de rivier. De menschen vechten er om er iets van te pakken te krijgen en strijken daarmee over hun lichaam.

Nu gaan allen aan wal, en nemen in elke hand een riviersteen mee, die ze tegen elkaar slaan terwijl ze onder den bamboe doorloopen, waarna men ze over den schouder wegwerpt, met de bedoeling daarmee de zonden achter te laten. Aan de andere zijde van de bamboepoort staat de priester die hun bloed op 't voorhoofd smeert *(raligi)*, opdat ze een lang leven zullen hebben.

Vervolgens neemt de voorganger (*topoholoei*) den offerstengel in de handen, zwaait hem zevenmaal heen en weer en bidt: *O Boeriro' to i langi'! Bo woa hai to koepoboentoi mombetimbali hai io, lawi' oesocnangkoe woa kai toieroengkoe mampombetimbaliako'. Hondo'-o-ndo'o wo'o Ala Tala, bo noehadia', to kodo' mobaho'i, molapasi de'e dake i wanoeangkoe'. Hai de'emi mai koeandoeka i oewai maraha sanggena to kadake-dake. Nipehadingi to koehanga', niwe'imoka mai boelawangki'. Ane arai sala'ki do'o, kamainami koeandoeka i wai de'e, bo nipopa'ara'aka poholia'ki'. Ane ara sala' i tongkiki', inia' naleleika!* „O Boeriro die in den hemel zijt! Ik zal er wel niet ziek van worden mij met u te onderhouden, want het is 't baantje, dat ik van mijn voorouders heb geerfd. Zoo ook gij, Ala Tala, opdat gij mij hooren zult, ik ben het die de zonden van mijn dorp kom afwasschen, wegdoen. En nu kom ik hier om in sterk stroomend water te doen afdrijven de slechtheden. Luister naar hetgeen ik zeg, geef ons goud (= rijst). Als er zonden waren, ik kom nu om ze af te laten drijven, opdat ge onzen arbeid op de rijstvelden zult doen gelukken. Als er zonden zijn in onze naaste omgeving (in andere dorpen), laat deze ons niet besmetten (mede schuldig stellen)".

Nu heeft nog het *membaho' wahe' manoe'* „zich wasschen met kippenbloed" plaats. De voorganger bij het

akkerwerk, *topeoni*, snijdt een kip den hals af en laat het bloed in een kom druipen. De eigenaars der akkers staan er omheen. Hij, naar wiens kant het bloedschuim vloeit, zal een rijken oogst hebben.

Na het *moholoei* doet de priester weer zijn werk, *monoentoe*, om aan de geesten kennis te geven, dat men gaat *mokae* „omwerken van den grond".

Voordat men hiertoe overgaat, moet men eerst weer naar de vogelgeluiden luisteren, *meoni*. Zijn de voorteekenen goed, dan gaat men naar den akker.

Bij den gang daarheen heeft men zich weer voor allerlei in acht te nemen, evenals bij het *mobata' bonde*. Ook nu mag niemand na het vertrek van de arbeiders het huis verlaten of er binnentreden.

Op den akker aangekomen neemt men 2 stukken *tohoemangkoe*-hout van een span lengte en maakt er poppen van als waren het *topokoebangi* „voorgangsters bij den oogst", opdat de aardgeesten zien zullen „dat men zich aan hen onderwerpt", zooals de verklaring luidt; dit lijkt mij zeer gezocht. Meer voor de hand ligt, dat men de doodenzielen op een dwaalspoor wil brengen. Men doet of men gaat oogsten, maar men is pas aan het omwerken van den grond. Ook is mogelijk, dat men hierdoor een overvloedigen oogst wil provoceeren, zooals men op het feest van het met bloed besprengen van de buffelkraal, een spel speelt, waarbij de landbouwwerkzaamheden achtereenvolgens worden genoemd, om zich hierdoor een voorspoedigen gang van het akkerwerk te verzekeren.

Men hangt ook weer foeja-offers op *(motoë)*, opdat Totelo' niet zou kunnen helpen, en de menschen blind zouden worden en zeere voeten krijgen. Men bidt: *O Totelo'! de'emi waroe'mi; inia' nilasoe' matangki', hai inia' nirama-rama teengki moholia'*. „O, Totelo'! hier is uw kleeding; steek niet in onze oogen, en raak onze handen die op den akker arbeiden niet aan".

Men plaatst ook *hinangko'*-hout, opdat de arbeid *manangko'* „licht" zal zijn. Men gaat dus op den klank

van het woord af. Ook neemt men *hinangko'* en *toeloe tile*, bindt dit aan een stok vast en slingert het over het veld. Men loopt het dan hard achterna, raapt het weer op en gooit het weer weg, zeggende: *Haroo! Mongko laloetangkoe, bona hintaoe' oepoe.* „Haroo! mijn woorden zullen spaarzaam zijn (ik zal onder het werken weinig praten), opdat het werk spoedig klaar zij". Of men loopt er hard mee weg en zegt: „Zoo vlug zal onze arbeid gaan".

Men plant ook *pokae*-hout (men gaat hierbij op den klank af) met foeja-offers en men vraagt om hulp aan alle geesten, opdat van de levenskracht, groeikracht van buurmans gewas zal overgaan op eigen akker, eigen aanplant. Het is alsof men een anders rijst naar zich toehaalt (*hibali takaemi parena hadoea*). Men noemt dit *mohoe'a pokae*. Vervolgens neemt men een *sengko'*, wiedmes, hakt er viermaal mee en smijt het dan weg. Een ander neemt het op en gaat er mee aan den arbeid.

Het eerste werk moet gedaan worden door een jongen en een meisje, die ook *topeoni* worden genoemd. Het meisje schoffelt *(mobangkali)*, de jongen ruimt het verbrande hout op *(mampekaoengi)*. Om 9 uur keert men reeds naar huis terug, na de door den jongen verzamelde 7 hoopen hout (*dompoe*) in brand gestoken te hebben.

Het wiedmes dat het eerst werd gebruikt bij het *mokae* moet ook weer 't eerst worden gebruikt bij het wieden, *mampebombo*.

Is de nieuwe maan zichtbaar, dan moet men oogenblikkelijk stoppen met den arbeid; er mag dan zelfs geen rookend vuur zijn.

Thuis gekomen vraagt de *tomampehadingi* (de tolk van den priester): „Hoeveel houtstapels hebt ge gemaakt?" Het antwoord luidt: „Zeven". De *tomampehadingi* antwoordt: „Als ge den tweeden dag gaat *(moparonggaloi)*, dan moet ge vier stapels hout maken". Dit vraaggesprek mag niet vergeten worden, anders

zullen de arbeiders door de dooden worden aangesproken, en daardoor ziek worden (*ina nakambaroahe tanoeana'na tomate*). Eerst daarna mogen ze eten. Vinden ze den *tomampehadingi* niet thuis, dan moeten ze met eten wachten tot pasgenoemd gesprek heeft plaats gehad.

Den volgenden dag gaan de twee kinderen weer naar den akker. Den derden dag gaan alle huisgenooten, behalve degene die thuis moet blijven om te koken. Den vierden dag rust men. Den vijfden en zesden dag gaan alle familieleden van den voorganger bij den landbouw, *topeoni*. Den zevenden rust men (*memata woela*). Den achtsten komen alle dorpelingen helpen. Men spreekt dan van *mopakana* of *moadai i topeoni*. Den negenden dag helpen alle dorpelingen den *topetoentoengi*, den assistent van den voorganger. Den tienden, twaalfden en dertienden dag werkt men op eigen akker om den veertienden dag weer te rusten. Daarna arbeidt men geregeld door tot alle werk is afgedaan.

Terwijl de vrouwen aan het grondwerken, *mokae*, zijn, gaan de mannen de waterleiding van de sawah in orde brengen (*manggala mata oewai*). Men moet echter vooraf aan de watergeesten verlof vragen het water van de rivier te mogen aftappen. Dan gaat men de leiding schoon maken. Op het punt waar het rivierwater in de leiding komt, legt men een stevigen dam. Is de leiding klaar, dan houden allen hun graafijzers (*hoe'a*) bij het punt waar het water in de leiding komt, waarna een hond (dien men eerst rond de sawah heeft getrokken of gedragen), en een buffel of een varken worden gedood, opdat het bloed van dit dier langs de graafijzers in de leiding zal komen. Men noemt dit *mampopowahe' hoe'a* „met bloed bestrijken van de graafijzers"; of: *moboeboe oewai* „water uitstorten", wat natuurlijk slaat op het water dat zich in de leiding stort.

Na het *manggala mata oewai* gaat men over tot het *morambai*, omwoelen door buffels van den grond van de zaadbedden (*potiwoea*), na eerst weer het vogel-

geluid geraadpleegd te hebben. Dit omwoelen heeft plaats doordat men de buffels door de ondergeloopen sawah drijft *(moramba)*, en wel het eene sawah-vak na het andere.

Daarbij heeft men weer op allerlei teekenen te letten. Het aan den hemel verschijnen van een regenboog in den vroegen morgen, het voorbijvliegen van een bijenzwerm op den middag zijn ongunstige teekenen. Een bijenzwerm in den morgen wijst op de vele lieden, die rijst zullen komen koopen na een overvloedigen oogst. Verschijnt er een regenboog op den middag, dan mag men doorwerken. Vliegen er *bentio'*-vogels of *ba'o*-vogels voorbij, dan zal de rijst gelukken (*napa'ara'ake'* „hij — de Onzienlijke — zal ons voedsel verschaffen"). De *ba'o*-vogel verschijnt in Juli gewoonlijk in groote menigte. Waar Juli de oogstmaand is, voorspelt zijne verschijning tijdens de aanvangswerkzaamheden een goeden oogst. Begint het onder het omwoelen van den grond hard te regenen of te waaien, dan heeft iemand dien dag gezondigd, en wel iemand uit het huis van den eigenaar van dat veld. Men mag na afloop van het omwoelen van den grond niet naar den drogen rijstakker gaan, anders zullen de buffels de modder die aan de menschen kleeft, ruiken en het spoor volgen en zoo den tuin vernielen. Niet onwaarschijnlijk is de oorspronkelijke reden van dit verbod, dat de sawah-bouw van elders is ingevoerd.

Het eerst weer wordt het zaaibed van den voorganger, *topeoni*, geploegd. Dit moet 's morgens in de vroegte gebeuren. De voorganger geeft het sein om met den arbeid te beginnen door de buffels met zijn stok te steken en den krijgskreet aan te heffen. Zevenmaal laat men de buffels in het zaaïbed rondloopen en daarna rust men weer een dag.

Onder het ploegen schreeuwt men luid om de dieren op en door elkaar te drijven en men heft telkens den krijgskreet aan. Men is gewapend met lange dunne bamboes om de dieren in het te bewerken sawah-vak te

houden. De dieren worden voortdurend gestoken en daarbij heeft men het voornamelijk op de genitalia gemunt, „opdat de arbeid licht zal gaan *(bona manangko' porambaioe)*", zegt men. Vgl. echter hetgeen gezegd werd bij 't feest van de buffelkraal *(mowahe' boso')*, wanneer de buffels de kraal verlaten.

Men houdt zich op de sawah bezig met kuitschoppen, worstelen, en men tracht elkaar in de modder te duwen. Men bedrijft vreugde (*ma'aroe-aroe*), opdat de rijst „met lust" uitschiete (*bona ma'aroe' wo'o pare mesoepa'*).

Men laat na den eersten dag van het omwoelen van den grond den akker liggen. Men noemt dit *mopabongko' hahi* „het gras laten rotten", d. w. z. het gras en het rijststroo, dat door de buffels vertreden is. Op den achtsten dag heeft dan het *moroera'* of *mopakaito' hahi*, het voor de tweede maal omwoelen plaats.

Na dit *moroera'* gaat men over tot het *mampewiwi* „den rand — de dijkjes — in orde brengen". Men spreekt ook wel van *moteda'i* „afsteken" van de dijkjes (*kawata*). Vervolgens heeft het *molimpa* „gelijk maken" van de modder plaats. Men spreekt ook wel van *mopakalempe*. Dit mogen alleen ouden van dagen doen, *to da ma'ala nanangi* „die de geesten niet kunnen overwinnen". Hun loon bestaat uit twee pakjes gekookte rijst (*rompoto' ande'a*), en een pakje groente en vleesch (*hantoeda' halo'*), opdat ze niet ziek zullen worden. Bij dit *molimpa* strijkt men met z'n tweeën met een plank of bamboe over de modder, en daarom wordt deze arbeid om het daarbij uitgestrekt zijn der armen ook *moroeroepa'* genoemd. Men doet het ook wel met den voet. De niet vertreden graspollen, stokken, steenen, legt men in het rond op de dijkjes. Bij groote sawahvakken werpt men ze eerst in een bak (*roeika*), die voortgetrokken *(raroei')* wordt, daar men anders telkens van het midden van den akker naar den kant moet loopen.

Twee dagen daarna heeft het *mohasoe'* „zaaien" of *mogawi* „uitstrooien" van de zaairijst plaats, de *tiwoe*. Het zaaibed is verdeeld in vakken door middel van stokken, die zijn neergelegd, of door scheidingslijnen, die met den voet in de modder zijn getrokken, zoodat ieder weet tot waar zijn aandeel gaat. De zaairijst mag overdag naar de sawah worden gebracht, wat bij de droge velden niet mag. Dit vermoedelijk in verband met de onderstelling, dat de rijst op drogen grond 's nachts groeit *(topoloemao inambengi)*, de rijst op sawahs daarentegen overdag *(topoloemao mabaa)*.

Op weg naar de sawah om te zaaien legt men asch, *pakoeliti* en foeja-offers op kruiswegen. In de sawah aangekomen wordt de zaairijst met bloed bestreken. Daartoe snijdt men een haan in den kam en zegt: *Koewahe'ko tiwoe de'e, bona toewo'ko maro'a; kehapi rapopohala' peako', kana pea mearo. Kara'mi tanoeana'moe, ane rangamoe ti'ara inde'e.* „Ik smeer je met bloed in, zaairijst, opdat ge goed zult gedijen; al schertst men over je, toch zal je opkomen. Roep je ziel, als je kameraad (nl. de ziel) hier niet is". Met schertsen bedoelt men tegenover de *tiwoe* en de rijst in 't algemeen ongepaste handelingen: er met steenen tusschen gooien, schreeuwen dichtbij de rijst en derg.

Men legt ook een sawah voor de doodenzielen *(tida' tomate)* aan, welke ook met bloed uit den hanenkam wordt behandeld. Deze kleine sawah bevindt zich in 't zaaibed van den voorganger, *topeoni*. Men plant er 2 of 3 rijst-stengels in, en *ara*-gras, *kaloti*, *pakoeliti*, foejaoffers, en men strooit er asch in, opdat de dooden de rijst niet zullen eten. Men geeft hun dus een beetje, opdat ze niet alles zullen nemen. Zoo doet men vóór 't eten, na de jacht, bij het slachten van een hoen, uit vrees voor de jaloerschheid der geesten.

Heeft men de zaairijst uitgestrooid, dan omheint men het zaaibed en plant vogelverschrikkers. Eenige kleine jongens houden nu dag en nacht de wacht, opdat het zaad niet door vogels worde opgegeten. Ouden van

dagen ziet men zelden op het gewas passen; heeft men niet over kleine jongens te beschikken, dan laat men liever het rijstveld aan de willekeur van allerlei dieren over, dan dat men er zelf op zou passen.

Op bevel van het Gouvernement moet men tegenwoordig driemaal uitzaaien op drie verschillende bedden, met een tusschenruimte van telkens 15 dagen. In de nabijheid van het zaaibed mag niet gewerkt worden, opdat de rijstziel niet weg zal gaan, en het zaad niet opkome.

Vervolgens gaat men over tot het *mantoeda'* „planten" in de droge velden, want terwijl de mannen aan het bewerken van de sawahs waren, zijn de vrouwen met het *mokae*, schoonmaken van de droge akkers, klaar gekomen.

Eerst plant men mais, daarna rijst. Men moet zorg dragen niet op Nieuwe Maan te planten, want zooals men plotseling iets opmerkt, dat zich beweegt, zoo zullen ook buffels, muizen, rijstvogels enz. dadelijk zien wat beweegt, namelijk de rijst. Dit is echter een verklaring van lateren tijd.

De even dagen zijn niet goed om er op te planten, de oneven daarentegen wel. Het getal 2 is de kameraad van 1, 4 van 3, 6 van 5. Plant men op den vijfden dag, dan zal 5 niet rusten voor 6 er bij is, d. w. z. bij 't oogsten zal er steeds per dag een oneven aantal bossen rijst worden geoogst, en dit oneven getal zal telkens niet rusten voor zijn evental er is. Zoo zal het aantal gesneden bossen steeds vermeerderen.

Men plant eerst weer in het veld van den voorganger, *topeoni*, daarna bij zijn assistent, den *topetoentoengi*. Als men bij den *topeoni* plant, moet men weer op allerlei teekenen acht geven; als men bij zijn assistent plant, behoeft dit niet meer.

Vroeg in den morgen, als het nog donker is, haalt men de mais (*poho'*) uit de schuur en brengt ze naar den akker. Dit moet des nachts gebeuren (*rapodeda'a*

of *radedaka)*. Men mag het ook wel overdag doen, mits men dan een brandende fakkel met zich draagt; men doet dus alsof het nacht is.

Is men op het veld aangekomen, dan luistert men naar den roep van den *tengke*-vogel. Fluit hij, dan zegt men: „Luistert, hij beveelt ons te planten; laten we het doen". Men moet dan ook dadelijk gaan planten.

De voorganger, *topeoni*, plant eerst in alle velden wat maïs, daarna plant men in zijn tuin, en vervolgens in dien van zijn assistent, den *topetoentoengi*. Op de scheidslijn tusschen de akkers wordt ook maïs geplant. De uit te zaaien maïs wordt met een medicijn, *pehi'-pehi'* genaamd, vermengd. Op deze medicijn wordt eerst wat roet gedaan, opdat de rijst rijke vrucht zal dragen.

Is de maïs geplant, dan wacht men niet lang meer met rijstplanten (*mantoeda'*). Doch eerst weer *mokati, mampehadingi, meoni*, dus op het geroep der vogels acht geven. Men gaat daartoe naar den akker, blaast op zijn fluitje, *koti*, en luistert. Antwoorden twee uilen tegelijk, dan is dit een slecht teeken; fluiten ze om de beurt, dan is het goed.

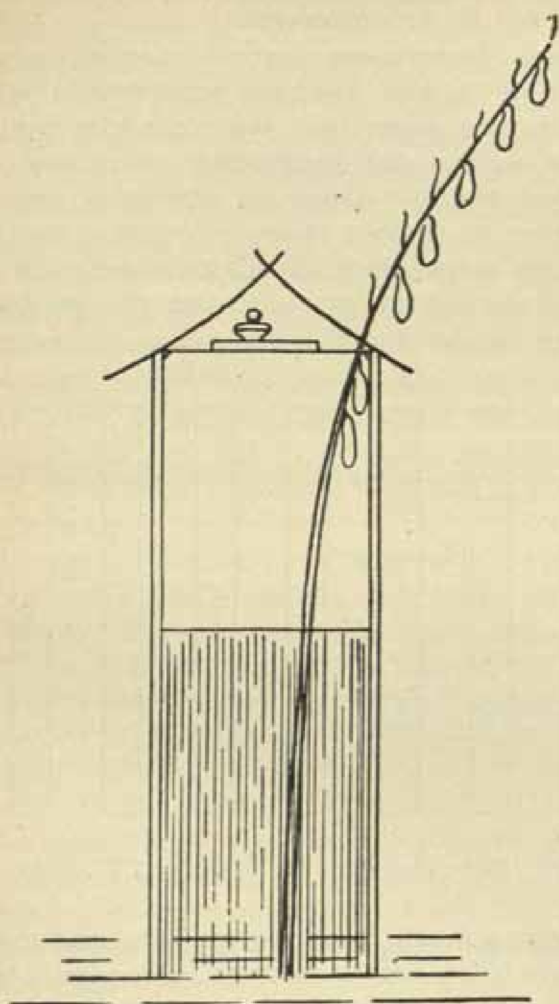
Den volgenden nacht wordt de plantrijst (*tinoeda'* van *toeda'* „planten") naar den akker van den voorganger, *topeoni*, gebracht. Op weg daarheen legt men bij een kruisweg weer drie rijsthalmen, asch, *pakoeliti* en een foeja-offer neer. Dien nacht brengt men door in vroolijkheid, opdat de *tanoeana' pare* „rijstziel" ook vroolijk zal zijn, zoo ook de *anditoe tampo'* „aardgeesten", en de rijst spoedig opkomen. Men voert dan den *raigo'*-reidans uit. Dit vroolijk samenzijn in den nacht vóór het planten noemt men *molanggo*.

In dien nacht heeft ook het *mepo'a* „beginnen" plaats. Als Orion in het zenith staat en niet meer flikkert, wordt de eerste rijst geplant door een jongen en een meisje, *topangaro* genaamd, of ook wel *topeoni*. De jongen, *topotoedaka* „planter", of *topoahi* „pootstokhanteerder" steekt dan, terwijl hij de oogen gesloten houdt, zeven gaten in den grond en zegt: *Haro'! hintaoe'*

hopo' „Haro,! (vandaar dat hij *topongaro* genoemd wordt) gauw zal het planten klaar zijn". Het meisje, *topondawo'* „die (de korrels in de gaten) laat vallen", werpt de rijst er in. De jongen en het meisje moeten de oogen gesloten houden, opdat de dieren die op de rijst azen, den aanplant niet zullen zien. Beiden moeten ook den adem inhouden. Heeft het meisje de korrels in de gaten geworpen, dan gooit ze den jongen met rijst; deze moet dan vlug wegloopen, opdat het planten een vlug verloop zal hebben, want voor elken akker is slechts één dag voor het planten aangewezen. Raakt ze den jongen met de rijst, dan is dit een goed voorteeken. Men noemt dit *mangaro* of *mohinangko'* „verlichten (van den arbeid)". De plek waar men het eerst geplant heeft, wordt de offerplaats; deze heet *pepo'a'a* „plek van het begin".

De beide *topangaro* zijn gekleed in *kaoe bana*, Rongkongsch weefsel. Ze mogen niet in de hut of buiten den akker gaan, voordat ongeveer de helft van het veld is beplant. Ze mogen zoolang het veld niet is beplant, niet urineeren, geen water drinken, geen ingevoerd zout, de groenten *hepa'a, roboe, bare'a*, vleesch van gestorven dieren, varkens of muizen, eten, geen prikkelende of heete kruiden gebruiken; hun hoofdhaar mag niet worden geknipt of gesneden dan na afloop van den oogst, opdat de rijst niet bladerloos moge wezen. Ze moeten beiden een goeden naam dragen. Ze mogen de boomstronken op den akker niet vastgrijpen, want dan zal het planten veel tijd nemen. Ze mogen niet voorover liggen, want dan zal de rijst later ook gaan liggen, omvallen (*oma'*). Het meisje moet een zwarten hoofddoek dragen *(metali tomaiti)* en een ketting van *togoti*-kralen *(moetisala)* om den hals dragen, opdat de rijst veel zal zijn als kralen en zwaar als de *togoti*. Ze moeten rijst met ei (vruchtbaarheidssymbool) en kokos- (vruchtbaarheidssymbool) water drinken.

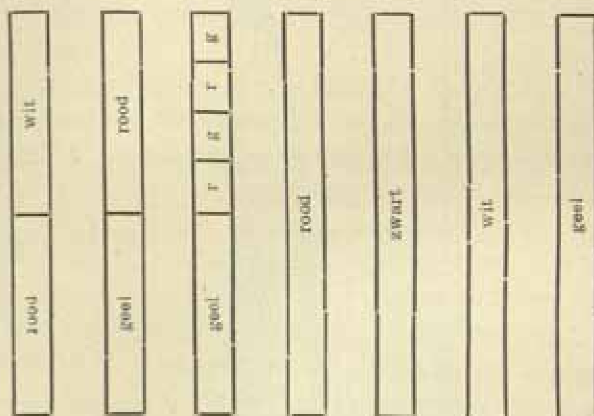
Vroeg in den morgen verschijnen allen in sierlijke kleeding op het rijstveld. De mannen in strijdbaadje



Offerhuisje bij de pepo'a'a.

en een zwaard aan de zijde. Soms hebben de vrouwen over haar rok een *kandoka*, een schort of rok van boomschorsreepen, die nog niet beklopt zijn, aan, hetgeen herinnert aan de oude kleederen.

Men maakt nu eerst een offerhuisje, zooals de figuur weergeeft, op de plek waar het eerst geplant is (*pepo'a'a*); bovenin plaatst men een witte kom met rijst en een ei op een stuk opgevouwen wit katoen. Het benedendeel van het huisje is afgesloten door een gordijn voor de geesten (*liwoena anditoe*) van *bana maboeri*, een soort katoen. De palen van het hutje moeten van *haroepi'*-hout zijn, de vloer van bamboe, de wanden en het dak van sagobladeren.



Lapjes foeja, als offers aan een staak opgehangen.

De *topepo'a* neemt zeven soorten van kruiden in de hand: *todo-todo', leloeo', poharoa, piho-piho'* „tijger-orchidee", *pangkoela, kalibamba, marodindi* of *lelehoene', kaoe ragi, hintonggo, taba', hoea-hoea, tohoemangkoe, loka-loka'*. Hij bedekt het hoofd en sluit de oogen om dezelfde reden als de beide kinderen dit deden bij het planten der zeven gaten. Dan neemt de voorganger, *topeoni*, een *tile-* of *ampire*-stengel, waaraan 7 verschillende foeja-offers hangen, zooals bovenstaande figuur

aangeeft. Dan bidt hij: *O, bona noehadia', Ala Tala hai Boeriro'! De'e-de'e koetoeda'mi pare to noewe'ia mai, hai koeperapi': ba ioemba woea' toroendoe'na, noetete'-ana mai maro'a-ro'a; ba i Mori, hambika' Mata „lo, mao mai noeala'a; ba i Kasoro'a, hambika, Katampoe-ha, mai noeala'a', bona pewali'woi kodo' wo'o poholia'-koe de'e. Hangaa-ngaa Io, Ala Tala hai Boeriro' koepa-isaroengi.* „O, opdat gij mij hooret, Ala Tala en Boeriro'! Ik plant nu de rijst, die gij mij hebt gegeven, en ik vraag: waar ook de goedgevulde rijst mag wezen, leidt ze voorspoedig hierheen; hetzij ze is in Mori, in het Oosten, haal ze mij: of aan den ondergang der zon, in het Westen, haal ze mij, opdat mijn veldarbeid gelukke. Want van U is mijn verwachting, Ala Tala en Boeriro!"

Ook wordt Poee Oera aangeroepen. Men noemt deze adathandeling ook wel *mepalakana hai anditoe* „afscheid nemen van de geesten" om aan den arbeid te kunnen gaan.

Dit *mepo'a* gebeurt om 't andere jaar *(raolo-olo)*. Doet men dit *mepo'a* niet, dan houdt men bij het oogsten alleen maar een *topokoela* „gemberspuwster" er op na, geen *topokoebangi*. (Zie beneden bij oogsten.) Maar zelfs een *topokoela* is dan niet noodzakelijk. Na het *mepo'a* vermaakt men zich een oogenblik met kuitschoppen.

Vervolgens heeft het *mowahe' tinoeda'* plaats, het met bloed bedruipen van deze zaairijst; men laat dit bloed druipen uit de afgesneden kam van een bruinen haan; het dier wordt daarna geslacht, en de ingewanden worden bekeken.

In de zaairijst ligt de *pelamoe* uit de rijstschuur, dit is een ei- of bolvormige steen, die de zielestof der rijst bijeenhoudt en gewoonlijk in een uitholling midden in de rijstschuur ligt onder de *toina* „rijstmoeder"; zie hierover beneden onder *mo'odo-odo' pare*. Als men oogst ligt die steen ook in het mandje dat de voorgangster bij den oogst met zich draagt. In de mand met zaairijst

ligt ook „voedsel" voor den *pelamoe*-steen *(ande'ana watoe)*, wat bestaat uit *bea'oe* „kemiri", *baloli to mabada'* „gele pinangnoot", sirih, tabak, kalk, goud en *haleka*-vruchten. De gele *baloli* en het gele goud zijn een zinnebeeld van de rijpe rijst. Het zaad wordt ook met kokoswater overgoten, opdat ze goed zal gedijen, en tijdens het rijp worden niet door allerlei dieren zal worden gegeten.

Vervolgens gaat men planten. Men onderscheidt daarbij de volgende personen: de *topowine*, de eigenaar van den akker, die de zaairijst *(wine)* draagt; de *topokakoe'*, die de rijst met handenvol *(kakoe')* onder de plantsters verdeelt; de *topotoedako*, mannen die de gaten steken; de *topondawo'*, vrouwen die de rijst in de gaten storten.

De *topowine* mag niet zitten of ergens tegenaan leunen, anders zal de rijst tegen elkaar aan leunen, dus omvallen *(oma')*, en ook niet snel opkomen. Leunen tegen iets wijst ook op lui, moe zijn, en de rijst zal daar een „voorbeeld" aan nemen en minder krachtig groeien. Hij moet er wel voor zorgen de mand met zaairijst niet te laten vallen of haar op den grond te zetten. Drinken mag hij pas als het planten geheel is afgeloopen, als de akker is vol geplant *(ane piri' bonde)*, anders zal de zaairijst te weinig zijn; ook mag hij geen sirih pruimen.

Men plant van links naar rechts, daarin voorafgegaan door de *topangaro* en roept voortdurend ho, ho ho! af en toe onderbroken door het aanheffen van den krijgskreet.

De *topeoni* steekt eerst eenige malen in den grond, loopt hard weg, maakt een steekbeweging in de richting van het dorp en zegt: *Piri'moka', toiwanoea!* „We hebben het veld al volgeplant, (achtergebleven) dorpelingen". Hierdoor zal het planten vlugger gaan.

Eerst als men ver met planten gevorderd is, mag de *topeoni* zijn pootstok aanspitsen, eerder niet, al is deze nog zoo stomp geworden. De anderen mogen dit wèl doen, mits zij den stok daarbij niet op een boomstronk

laten steunen. Men mag met zijn pootstok niet naar iemand steken, anders zal de rijst van hem, die het laatst geplant heeft, niet gelukken. Na afloop van het planten legt men den stok van den *topeoni* in de *pepo'-a'a*, het offerhuisje bij den *pokae*-stok. Hij mag vooral niet met vuur in aanraking komen. De pootstok van den *topeoni* moet van *simpowoke*-hout zijn. De kracht van dit hout zit in den naam, die beteekent „alles tegelijk uitdijen". Kookt men bevoorbeeld voor 't eerst van de nieuwe rijst, dan steekt men een takje van de *simpowoke* in de rijst, waardoor de rijst opeens naar boven uitdijt, uitzet.

Onder het planten mag men niet de geluiden nabootsen van de dieren, die gewoon zijn van de rijst te eten, want daardoor noodigt men ze als het ware uit het gewas te komen vernielen.

Aan het haar van de *topowine*, die de zaairijst heeft gedragen, mag pas na den oogst geknipt worden; gedurende het groeien van de rijst mag hij niet meer op den akker komen, anders zal het gewas door de dieren vernield worden. De *topokakoe*, of *topokira pare*, „rijstuitdeeler", mag geen hakmes dragen. In Lamboe mag men gedurende het planten niet in den dorpstempel komen. Komt er onder het planten een aardbeving, dan moet men dadelijk ophouden, anders zal het gewas later door muizen en rijstvogeltjes vernield worden.

Wanneer bij den voorganger, *topeoni*, geplant is, doet men dit werk op den akker van zijn assistent, de *topetoentoengi*, en na afloop hiervan beplant ieder zijn eigen veld, waarbij men elkaar wederkeerig helpt. Men moet er wel voor oppassen, dat men niet op den drogen akker plant, terwijl een familielid met ditzelfde werk bezig is op de sawah, want dan zou een van beiden spoedig sterven.

Het overschot van de plantrijst van den *topeoni* wordt onder de andere leden van de akkergemeenschap verdeeld. Wat ieder ander overhoudt van zijn plantrijst moet op den dag van het planten zelf worden gestampt.

Wanneer dit om de eene of andere reden niet meer mogelijk is, dan mag het pas na 7 nachten worden gestampt, wanneer de uitgezaaide rijst al begint op te komen. Men mag er geen pap van koken en het kaf *(konga)* mag niet aan de varkens worden te eten gegeven. Komt de voorganger, *topeoni*, zaairijst te kort, dan zullen alle akkergenooten te weinig zaairijst hebben.

Allen die bij den voorganger, *topeoni*, planten, krijgen van hem *lopo* te eten. Men spreekt van *melopo*. *Lopo* is jonge mais, fijn gehakt en in bamboe gekookt.

Als de rijst in den grond zit, wordt *rire*, Coix agrestis, geplant, en verschillende groenten uitgezaaid.

Zooals uit het bovenstaande blijkt, gebruikt men twee woorden voor „planten", die etymologisch gelijk zijn. *Hoe'a* is hetzelfde als *toeda'*, vgl. Bar. *toenda* „zitten" en Bad. *hoeda*, wat hetzelfde beteekent. *Hoe'a* en *toeda'* bet. „neerleggen, doen neerkomen op".

Na het planten gaat men over tot het *moboso'* „omheinen" van den akker, waarvoor men eerst weer naar het vogelgeschreeuw moet luisteren. Gaat men op weg om de heining te maken, dan mag het niet regenen, er mag geen regenboog verschijnen, het mag niet onweeren *(megoeroe)*, terwijl men met het werk bezig is, *podana megoeroe mai pinatoewo' mesoea' i bonde* „opdat het vee niet als aan kome donderen om binnen te dringen in den tuin". Wordt men onder het werk door mieren gebeten, dan zal de rijst niet gelukken. Men moet zich wachten het woord „buffel" te gebruiken, want hierdoor zou men deze dieren als het ware roepen om den akker te komen verwoesten. Ook is het verboden over de heining heen te springen, daar anders de buffels hetzelfde zullen doen. Ook moet men de sawah voor de dooden omheinen, *podana mesoea' tokadake*, „opdat er geen „slechtheid" binnendringe".

Zeven dagen na het planten gaat men *mampopearo pare* „de rijst doen opstaan", 's morgens in de vroegte.

Men neemt een stuk jonge, versche bamboe en slaat daarmede op de boomstronken in het veld, opdat alle rijst gelijk uitkome, en men zegt: *Pearo* (of: *porea*), *pare; pelangka, poho'; olooe' tambini wali kibabehi; ande'ami olooe'mi indo'o hai sanggena parewamoe; toena hahi!* „Sta op (kom uit), rijst, loop vlug (zet vlug vrucht), mais; ginds is uw huis, dat we voor u bouwden (de rijstschuur); uw voedsel (de *pelamoe)* is daar en al uw gerei; sterf, houd op, gras (onkruid)!"

Na het planten op de droge akkers gaat men met man en macht aan het omwerken van de sawahs, dat 1 à 2 maanden duurt; het *moroera'*, naploegen, duurt van een halve tot één maand.

De volgorde der werkzaamheden is ongeveer gelijk aan die bij het omwoelen van 't zaaibed. Na weer kennis gegeven te hebben aan de geesten *(meoeloe)*, dat men den grond gaat omwoelen, gaat men aan den arbeid. Zooals nu wel vanzelf spreekt, worden eerst weer de sawahs van den voorganger en zijn assistent in orde gemaakt, daarna die van de akkergenooten.

Den eersten dag, den dag van het *mampopeaso* „in de modder doen trappen" (van de buffels), werkt men maar een oogenblik. Door dadelijk door te gaan met het doen vertrappen van den grond, zou men het leven van de buffels in gevaar brengen; den eersten dag werkt men steelsgewijs om niet te veel de aandacht te trekken van kwaadgezinde geesten en niet te veel van de door het omwoelen van den grond vrijgemaakte kwade invloeden op de buffels los te laten.

Na dit *mampopeaso* moet men twee dagen rusten *(rapopeiha' ronggalo)*. Men spreekt van *rabonta*. Dan weer 3 dagen den grond omwoelen, en vervolgens *memata woela*, rusten, lett. „nieuwe maan houden of vieren".

Voor het omwoelen van zijn sawah betaalt ieder huis de z.g. *biti baoela* „buffelpooten", bestaande uit 2 tot 4 bossen rijst. Men spreekt ook van *rahoemako'*, st. *hako'*, d. i. het koken van een twintigtal pakjes rijst en

tien pakjes vleeschspijs om te dienen als geschenk voor den eigenaar der buffels. Dit laatste heeft plaats bij het omwerken van den grond, het betalen van de *biti baoela* pas na den oogst.

Het planten *(mehoe'a)* in de sawah heeft plaats als de zaailingen 40 dagen oud zijn. Ze zijn dan ongeveer ½ meter hoog. Men topt de zaailingen *(rabohoki lolona)*. De *topotinoedoe* „bespuwer" moet het eerst van de zaailingen uittrekken *(moreboe')* en bespuwen *(motinoedoe)* met gember. Daarna mogen de anderen de zaailingen ook uittrekken. Men doet dit tegen het vallen van den avond, ten einde des morgens vroeg aan den gang te kunnen gaan. Het planten is het werk der vrouwen. Men plant heel regelmatig zonder een meetsnoer te gebruiken.

Ook nu is het weer een kind, dat 't eerst 7 planten, pollen *(po'ana)*, in de *pepo'a'a*, het beginpunt, plant. Voor het *mepo'a* plant men weer allerlei levenskrachtige planten: *taba', mamboerare, ampire, tile, batabata', hihio, tawiri, belante, harogo, ikoe mahapi*, en men legt er een jonge kokosnoot neer. Terwijl het kind met gesloten oogen plant, zegt het: *Haro'! hintaoe' piri'; mamaoe' parengki napa'ara'ake hanggalo.* „Haro! (de sawah) zal vlug vol geplant zijn; en hij (Boeriro') zal ons overvloedig rijst schenken". De jonge kokosnoot wordt vervolgens gespleten boven het hoofd van het kind. Het kind eet de eene helft op, de andere is voor de geesten, *anditoe*.

Het haar van het kind mag niet worden geknipt, opdat de geesten de rijst niet zullen afknippen. Het mag geen garnalen en krabben eten, opdat de rijst niet rood en dor zal worden; geen jonge bamboe uitspruitsels; geen *hepa'a*, een groente; geen bedorven vleesch, opdat de rijst niet zal wegrotten; geen baars; geen lemon, opdat de eigenaar geen zuur gezicht zal zetten over de vernielde rijst; geen slakken; geen *bare'a*, varensoort; geen gemsbuffelvleesch, enz.

Is men klaar met het planten, dan moet men aan elken hoek van de sawah een sagoblad in den grond steken, dan zal de rijst niet omvallen. Ook nu weer geeft de voorganger in bamboe gekookte mais te eten, eerst aan de geesten, en daarna aan de menschen. De geledigde bamboekokers laat men in de sawah achter voor de geesten.

Als men klaar is met planten begint men met de omheining *(moboso')*. Op den eersten dag wordt slechts één stok in den grond gezet, waarna men onmiddellijk met gesloten oogen een paar meter achteruitloopt; dan draait men zich om en loopt weg; men mag niet omkijken. Men doet zoo, opdat de buffels niet zullen durven binnendringen *(bona napakatonggo baoela mesoea)*. De buffels zullen als blind zijn, en als ze de omheining aanraken terugdeinzen, zich omkeeren en wegloopen, zooals degeen, die den stok plantte gedaan heeft. In dien eerst geplanten stok klemt men een kreeft, opdat de dieren die den akker willen binnendringen, dadelijk zullen terugwijken.

Twee weken na het planten van de rijst heeft het *mosewo* „schoffelen" in den drogen tuin plaats. Raken bij dit werk de schoffels van twee werksters elkaar, dan zal de rijst op dien akker ook tegen elkaar komen, zoo dicht staat ze op elkaar. Drie weken na het schoffelen heeft het *mampebombo* „aanaarden, lett. dik maken, vet, vruchtbaar maken" plaats.

Is men hiermee klaar, dan volgt het *mototobilo*, wat lett. „zich als blind houden" beteekent. Men slaat met een wiedijzer tegen een boomstronk en zegt, terwijl men de oogen gesloten houdt: *Bilo baoela, bilo boë, bilo ahoe, bilo tokoei', bilo dena, bilo ile, bilo kekea, bilo kokooe, bilo kaa', bilo keli!* „Blind (men herhaalt dit bij iederen diernaam, die men uitspreekt) mogen zijn de buffels, varkens, honden, muizen, rijstvogels, slangen, papegaaien, duiven, kraaien, keli-vogels!" Men noemt dus de namen van alle dieren, die het gewas kunnen benadeelen.

Vervolgens houdt men zich onledig met speerwerpen, waarbij *tile*- en *wawaro*-stengels als speren dienen; ook speelt men krijgertje. Door deze spelen, waarbij vlugheid en behendigheid vereischt zijn, zal alles voorspoedig gaan.

Hebben veel planten geen wortels (men noemt dit *woentoe)*, dan is dit een goed teeken, men zal dan veel rijst oogsten, daar dergelijke planten iets van een rijststamper hebben, die ook zonder wortel is.

Zoolang de rijst te velde staat mag men geen brandhout uit den akker naar 't dorp brengen; de rijstziel mocht er zich eens tusschen hebben verscholen.

Hoenders die op den akker loopen, mag men niet met aarde of iets anders werpen, want zij bewaken de rijst zegt men. De eigenlijke reden zal wel zijn, dat men door zijn gooien de rijstziel verschrikt, en het gewas dus geen vrucht zou zetten.

Twee weken na het planten in de sawah heeft het *mehahi* „wieden" plaats. Dit mag slechts eenmaal gebeuren. Men wiedt eerst weer den akker van den voorganger, *topeoni*, en zijn assistent, *topetoentoengi*. Om het werk te bespoedigen spreekt men weer een spreuk uit, die met *haro'* begint. Eerst wiedt de *topeoni* twee dagen alleen op zijn veld, dan moet uit elk huis één vrouw of meisje komen helpen; deze krijgt daarvoor te eten.

Wanneer men met wieden zal beginnen, trekt men eerst een handvol onkruid uit den grond, die men op den akker van zijn buurman werpt, opdat deze het zwaar zal hebben bij het wieden *(bona madari pehahiana)* en de krachten die den groei van het gewas kunnen belemmeren, daarheen zullen verhuizen.

Ook nu weer *mototobilo*. Men neemt een weinig gras, legt dat op de grens tusschen twee sawahs, en spreekt een formule uit als die welke bij het *mototobilo* op den drogen akker is opgegeven.

Hieronder volgen de benamingen van de verschillende groeistadia van tuin- en sawahrijst en mais:

Tuinrijst. *Woeloe ilo* „(als) neusharen". *Boeringki'*. *Woeiangi* „de wind beweegt (de bladeren)", ong. 1 dM. *Mampehoedai boe'oena*. *Pampebombo'ana*, „tijd van het wieden". *Pongka banga* „(de rijst) begint schaduw te geven". *Maragi tampo'* „de grond is gekleurd". *Morea'mo'i*, of *Moana'mo'i*, „zij krijgt uitloopers (kinderen)". *Metawe mpokoela'* „als de bladeren van de gember", of: *Daki'mi boehoe'* „(ze begint) bijna vrucht te zetten". *Boehoe' lolo*, ze zet nog maar een weinig vrucht. *Boehoe'mo'i* „ze heeft vrucht gezet". *Toedo'a*, men mag er nog naar wijzen; later is dit verboden. *Membete'*, de vrucht breekt door. *Howoe*, ze komt uit. *Howoe marambo*, ze is uit, of: *Tehambaka mo'i*. *Timbi' salapi*, een deel hangt over. *Metongko'mo'i* „(de rijst) hangt over". *Metilo'alo*, een deel van de rijststoel is rijp, lett. „de zon pikt" haar hier en daar pas. *Mampahinenemo'i* „de rijst schroeit", begint dus geel te worden, of: *Daki'mi mabada'* „bijna geel. *Mampoporapoe*, plekken ter grootte van een haard *(rapoe)* beginnen geel te worden, of: *Wala-wala*. *Mobada'mo'i* „ze is allemaal geel", of: *meandolia* „als de *andolia*". *Kawaranianamo'i*, „erg geel", lett. ze is tot durf gekomen. *Tekooe'*. overrijp, de steel is geel en broos. *Mapopo'*, de rijst rot weg.

Mais. *Mengihi ahoe* „als hondentanden". *Mekalisoe*. *Rompepa' tawe'na* „tweebladig". *Mokangka tampo'* „(de bladeren) grijpen den grond", zijn naar den grond omgebogen. *Pebanga manoe'* „de kippen schuilen er onder". *Poelekiana*, men draait de bladeren ineen en kort ze. *Pombehakoe'a anake*. *Pombehakoe'a tosae*. *Mampoporopa'*, er komen zijstengels, of: *mopahipi'*. *Moloea'*. *Motarapoepoe*. *Malei*, de mais is rood. *Mopahawangi weloea'na*. *Marinti*. *Toenoea ntorowa*. *Toenoea ebe*, de tijd om te roosteren. *Wala ngkalepa*. *Molara'*. *Bangi* „droog", of: *tekooe'*.

Sawahrijst. *Hampepa' tawe'na* „eenbladig". *Rompepa' tawe'na* „tweebladig". *Taloe pepa'na tawe'na* „driebladig". *Iba pepa'na tawe'na* „vierbladig".

Woeiangi „de wind beweegt (de bladeren)". *Sawe' kawata* „gelijk aan de hoogte der dijkjes". *Mampehoedai boe'oena. Hampa' koentoe* „tot aan de knieen". *Hampa hope'* „tot aan de lendenen". *Mampoporopa'. Hampa' kaleda* „tot aan de oksels". Verder dezelfde stadia als de rijst der droge tuinen, beginnende met *boehoe' lolo.*

Na het wieden heeft gewoonlijk weer het *moholoei* plaats, opdat de rijst niet geel, ziek, zal worden. Men spreekt van *holoei pare,* waarna 7 dagen verboden *(palia)* zijn, en *holoei poho'* (het kwaad wegdoen van de mais), waarna 4 dagen verboden zijn. Ook spreekt men van *holoei sala',* het wegdoen van bepaalde sekssueele zonden, wanneer er te langdurige droogte heerscht, te veel regen valt, enz.

De voorganger daarbij doet de kruiden *hoea-hoea ntomate, poharoa, lele mpiso', kaoe ragi, todo-todo', pakando, taba', hilana* in een bak met water dat uit een buffelpoel genomen is, gaat daarmee langs en rondom de velden en sprenkelt de medicijn over de rijst. Is er daarbij nog een vrouw aan het wieden, dan moet zij dadelijk naar huis terugkeeren. Den volgenden dag noemt men *alo kabongko'a* „dag der verrotting (van de uitgewiede planten)".

Zoolang het gewas te velde staat mag men niet fluiten *(mepoë)* of een *toeloe mpee,* een slaginstrument, gebruiken. De rijstziel zal dan schrikken en wegvluchten. Wanneer de rijst pas vrucht begint te zetten *(hangko boehoe'),* dan mag men geen licht in of bij de akkers brengen; geen wind laten, of boeren laten; geen rotan-afval in den akker verbranden; de rijst zou daardoor *mata lawolo* worden, de vruchten zullen dan gaten hebben als kralen; men mag in de nabijheid der velden geen kalk branden, want de rijst zou er daardoor verbrand uit gaan zien; men mag geen *pehao',* vischzeef, in den akker brengen; *lawi' ina mahihi' pea pare* „de rijst zou zich oprichten" daar de vogels de zwaar neerhangende aren leeg zouden pikken. Begint de rijst

vrucht te dragen en vindt men aarde boven op een aar, dan zal de rijst wel gelukken, want die aarde boven op de rijst stelt de nok van de rijstschuur voor. Ook mag men in dien tijd geen droog hout kappen op den akker. Vogels die van de rijst eten moet men niet wegjagen, want dan zouden ze in grooter getale terugkomen. Door van deze verboden dingen te doen zou men de aandacht der schade aanbrengende machten en krachten op het gewas vestigen.

Komt de rijst uit, en is er een vlekje aan den korrel, dan spreekt men van *howoe mpoete* „wit uitkomen", een rijstziekte; men moet dan zoo'n rijstplant uittrekken en in de sawah van den buurman werpen, dan wordt diens rijst ook ziek, en men heeft kans zelf de ziekte kwijt te raken.

Vreest men dat het mis zal gaan met het gewas, niettegenstaande men de voorschriften in acht neemt, dan heeft het *moalai* of *mohaingi bonde* „schoonvegen van den akker" plaats, waardoor men de schadelijk werkende krachten wegneemt. Die krachten heeten *kantoe'* of *hioroe ilaloe wanoea* „dorpsruzie". Vooraf doet weer de priester zijn werk *(monoentoe)*, hetgeen in of bij de sawah of de akker gebeurt. De priester vraagt dan, wat toch de oorzaak mag zijn van het bruin of geel worden der bladeren. Onder dit *monoentoe* staan alle menschen op een rij vóór den priester, die met *taba'*-bladeren in de hand rondgrijpt om de rondwarende rijstziel weer te pakken en in het gewas terug te brengen. Daarna wordt de rijst weer met medicijn en kokoswater besprenkeld. Vervolgens neemt elke der aan deze plechtigheid deelnemende priesters een mandje van palmblad *(koepi)*, en gaat op jacht op het onheilverwekkende voorwerp. Ziet een hunner het, dan grijpt hij het, en doet het in het mandje. 't Kunnen allerlei voorwerpen zijn: een buffelkaak, een kokosdop, een maiskolf, een hondentand, arenvezels, vischvergif enz. Vindt hij niets meer, dan keert hij naar het punt van uitgang terug en wacht op zijn makkers. Al die gevonden voorwerpen doet men in een

bamboe en laat dien in de groote rivier afdrijven. Niemand mag den bamboe aanraken op gevaar af van ziek te worden.

Wanneer de priester op den avond te voren ook zijn werk doet *(monoentoe)*, dan roept men allerlei voor 't gewas schadelijke dieren en slaat ze dood (*rapempe*) en men vertoont aan de omstanders het gevangene.

Helpt het *moalai* niet, dan gaat men weer over tot het *mohopa'i* of *mampengawa* „bemedicineeren". De tuindokter neemt *palili*-bast, droogt dien, steekt hem aan en loopt er mee rond op den akker. Vindt hij de oorzaak van de ziekte, dan neemt hij een kuiken, snijdt het den hals af met een bamboemes, perst er sap van *lemo mpodoenoe*, een soort citroen, op uit, en roostert het kuiken dan boven het vuur samen met wat rijst in de schil, het bamboemesje, de citroen en *leboni*, een plant. Gedurende het bemedicineeren mag men op den akker niet zijn behoefte doen met het aangezicht naar een boomstronk gekeerd, want daardoor zou de medicijn krachteloos worden. Ook als een vreemdeling in den tuin komt, zal de medicijn krachteloos worden. De onverlaat moet dan een boete betalen om het kwaad goed te maken. Die boete bestaat uit 1 kom rijst, 1 ei, 1 hoen, 7 sirih-vruchten en 7 pinangnoten. Men offert dit aan de geesten, opdat de eigenaar van den akker niet ziek zal worden, of, indien hij reeds ziek is, zal genezen.

Blijft de regen uit, dan moet men een kat baden. Ook neemt men jonge bladeren van den arenga saccharifera en bindt die aan de jonge bladeren van den Metroxylon en omgekeerd.

Dringen boschvarkens steeds in den tuin, dan maakt men een varkenskop van pisangstam. Dien kop hakt men op den akker in tweeën en zegt: *Maito'mi rangamoe!* „Je makkers mogen het alle zoo vergaan!" De varkens zullen dan bang worden en het akkercomplex niet meer durven binnendringen.

Is na 3 of 4 maanden de mais *mo'onto'* „gevuld", dan heeft het *mororo'* „verzamelen" plaats. Ieder die in het veld op bezoek komt, ontvangt van den eigenaar een komkommer of iets anders van den akker. Daarna heeft het *motoelanga* plaats, als de mais nog zacht *(malehe')* maar al geschikt is om te worden geroosterd *(toenoeamo'i)*. Er wordt dan een verbodstijd van 4 of 7 dagen gehouden, gedurende welken tijd niemand op den akker mag komen. Daartoe worden teekens op de toegangswegen naar het veld opgericht.

Degenen, die na afloop van den verbodstijd den akker zullen betreden, steken vóór het binnengaan met een *bira'*-stengel in de omheining onder 't uitstooten van den krijgskreet. Daarna wendt men het aangezicht naar den voorganger, *topeoni*.

Deze kapt *(motoeraki)* het eerst de mais, die hij destijds bij de menschen heeft geplant, roostert een, doet ze aan stokjes na ze eerst in stukken te hebben gehakt, en steekt ze als voedsel voor de geesten in het dak van de tuinhut, opdat degenen die de mais verzamelen, er geen buikpijn van zullen krijgen. Ook legt men mais op de boomstronken op den akker voor de geesten. De mais die daarna het eerst door den voorganger wordt gesneden, wordt voorzichtig in een draagmand gelegd, en dadelijk naar de rijstschuur gebracht. Daarna mogen allen de mais snijden. Men moet echter wel zorgen, dat men niet het hakmes van een ander daarbij gebruikt, want dan zou de daarmee gesneden mais krachteloos worden, want de ziel van de mais gaat naar de schuur van dengeen, wiens mes men heeft gebruikt.

Van vier maisplanten mag men de vrucht niet afsnijden vóórdat men al het andere heeft binnengehaald. Men bindt die stengels te zamen en noemt ze *inaana poho'* „maismoeder". Worden de vruchten later afgesneden, dan legt men ze in een draagmand, nadat men ze eerst tot een bos heeft samengebonden, en zóó brengt

men ze in de schuur. Deze mais wordt later 't eerst geplant.

De overeindstaande stengels waarvan de vruchten zijn afgesneden, mag men niet omkappen; ze zijn voor de apen. Hakte men ze om, dan zouden de apen later uit wraak den nieuwen maisaanplant vernielen.

Wanneer de voorganger de eerste mais gesneden heeft, mag deze ook gegeten worden, maar men mag dit niet loopende doen. Wil men ze naar huis brengen, dan moet men ze eerst in de asch leggen.

Zal men voor 't eerst van de mais eten, dan *mampetoedangi poho'* „mais offeren". Men neemt looze maisvruchten *(tomolaho)* en legt die aan den oostkant in het tuinhuis, en zegt: *O, doko'e! kehapi hondo'o pea, kehapi hondo'o moto, hangaa-ngaa koepobombo pea, hai mahai ta'inda topeweo'*. „O, gij daar! al is het maar zóó zóó, in ieder geval zal ik er dik van worden, en degenen (van de booze machten), die hier komen, zullen buikpijn krijgen.

Na het *matoeraki* heeft het *motoë* „ophangen" (van foeja-offers) plaats of *menkasala'* „zich tot zonde maken, zich schuldig verklaren, schuld belijden". Men mocht eens bij het afhakken van de mais rijstbladeren hebben afgesneden en dus rijst geoogst hebben voordat de tijd daarvoor bestemd, was aangebroken. De rijst zou dan niet meer rijp worden. Dit geschiedt door den voorganger, *topeoni*, in de *pepo'a'a*. Hij legt aan den voet van een maisplant *(i toa' poho')* sirih-pinang neer op een offertafeltje *(alaha)*, kokos, pisang, rijstmeel en foeja-offers. Ook een *toeloe mpee*, handslaginstrument, opdat de geesten gedurende het *morone* „op de rijstvogeltjes passen" ook zullen kunnen muziek maken. Vóór dien mag men niet op dit instrument muziek maken, daar anders de rijst als de *toeloe mpee* zou zijn, dus hol. Men vraagt Boeriro de rijst te doen gelukken en zijn broer, Poee' Oera, die zich in de *tekoeri*-vogel incarneert, er op te passen.

De tijd voor het verjagen der rijstvogels *(morone)* nadert nu. Daarom gaat men over tot het bouwen van stellingen *(pangka')*, wachthuisjes, vanwaar men het rijstveld kan overzien en de ongewenschte gasten verjagen. Vanuit die hooge stelling spant men rotanlijnen *(wero* of *wedo)* over 't veld, die men in beweging kan brengen door er aan te trekken. Ieder die op de rijst zal passen brengt ook *wedo to mate* „lijnen voor de dooden" mede om die over den akker voor de dooden te spannen; en *konta hase'i* „één tros arenpalmvruchten", eveneens voor de dooden bestemd. Men werpt namelijk de rijstvogels met deze vruchten door middel van een *bisoë* „katapult". Verder reinigt men de dijkjes van onkruid, opdat de muizen er zich niet in zouden verbergen. Bij al dit werk moet de voorganger, *topeoni*, voorgaan. Wacht men niet op hem, dan wordt men beboet.

Vervolgens weer *moholoei*, wegwasschen van kwaad. Men doodt een varken boven de waterleiding en vraagt om vergeving van zonden, voor mogelijk tijdens het rijpen der rijst bedreven zonden.

Daarna gaat men *morone*, of *modena* „op de rijstvogels *(dena)* passen". In den tuin of op de sawah aangekomen neemt men zeven arenpalmvruchten en werpt die naar eens anders akker, opdat de rijstvogels daarheen zullen trekken. Verder moet men weer op alles en nog wat letten. Men mag gedurende het vogelverjagen niet in de lijn hakken, want daardoor zouden er veel vogels komen; men mag niet met aarde van de sawahdijkjes, met hout of steen naar de vogels gooien; men mag niet in de stelling hakken; geen rotanlijn van 't eene naar 't andere veld brengen, want dan zullen de vogels volgen; men mag niet boos worden, want dan zullen de vogels in grooter getale opkomen; men mag niet loopende eten, want dan zullen de vogels steeds af en aan blijven vliegen; men mag geen mat van *balaba*-bladeren op den akker brengen, want dan zullen de vogels als de ruiten van de mat zoo veel zijn; men mag geen *tekoeri'*-vogel verjagen, daar deze de vijand is

van de rijstvogels; men mag geen nestjes van rijstvogels uithalen, wèl na den oogst; niet spelen met de eieren van de *tekoeri'* of ze eten, want dan zal er ziekte komen; men mag geen rijst stampen op den akker, wel op de wachtstelling *(pangka');* geen ongekookt voedsel op den akker brengen; niet naar kraaien werpen; niet met een blaasroer op rijstvogels schieten; niet met den mond fluiten (*mepoë*) in 't begin, want dan zal er veel *poepoe' raoa* „luchtvuil", een wisselwoord voor rijstvogel, komen; geen *pehao'* „vischzeef" op den akker brengen, want dan zal de rijst verloren gaan *(rahao' pehao'),* zooals het water door de *pehao'* wegvloeit, de aren zullen loos zijn; niet ver met arenvruchten gooien, want dan zullen er veel rijstvogels komen; in het begin mag men alleen met deze vruchten gooien, eerst later ook met ballen van leem, die men van elders gehaald heeft; men mag niet van de arenvruchten van een ander nemen, daar men dan ook de rijstvogels van dien anderen akker krijgt; niet met het slaginstrument *toeloe mpee* spelen in 't begin, wel later als er reeds velen aan het vogels verjagen zijn; niet urineeren op het midden van de dijkjes staande, want dan zullen veel muizen komen; men mag dit wel op de hoeken van het veld doen; breekt iemand zijn huis af, dan mag hij tijdens het verjagen der vogels niet op den akker komen.

Het gereedschap voor 't verjagen der vogels bestaat dus uit de *wero'*, rotanlijnen, die over den akker worden gespannen; *wedo'*, lange dunne bamboes, waaraan men de bladeren aan den top heeft gelaten; *bisoë*, een uit hout gesneden gebogen werpinstrument, een soort katapult, waarmee men arenvruchten wegslingert.

De rijst in de *lida' peonia* „sawahvak, waar door den voorganger, *topeoni*, geofferd wordt", bewaakt men niet, daar die het deel der geesten is.

Liederen worden gedurende het verjagen der vogels niet gezongen. Wel hoort men uitroepen als deze: *Lioelioe tolioe! mapai' poro parengkoe', bobolo pare taoena*

„Gaat regelrecht door, voorbijgangers (rijstvogels)! mijn rijst is heel bitter, de rijst van (andere) menschen is zoet".

Voordat men met het vogel-verjagen begint, vieren de lieden van Gintoe, Bada' ngkaia, Bakekaoe en Boelili een feest *(mesolo)* bij een steenen beeld *(watoe molindo'* „beeld met aangezicht"), dat Watoe Sinoea of Pesoloa heet. Men vraagt daar om hulp, opdat de rijstvogels het gewas niet zullen vernielen. Men bidt aldus: *O Boeriro', de'emoka morone. Kiperapi'i io, noepaikoeroeaka sieroe manoe'moe.* „O Boeriro, wij gaan vogels verjagen. Wij vragen u, doe uwe hoenders (rijstvogels) zoolang in een mand". Alle menschen brengen rijst, eieren en witte foeja offers met rijst gevuld, die men als kleine sirih-zakken *(ana' hepoe')* om den hals van het beeld hangt. Om 't andere jaar slacht men er een buffel, omheint het beeld en danst er reidansen *(moraigo')* overdag omheen, iets dat men gewoonlijk des nachts doet.

Om de rijst spoedig te doen rijpen, bindt men een rooden paddestoel aan een rijsthalm. Men neemt ook *woengi andoe'* „oeverzand" van de groote rivieren en strooit dat over de rijst, opdat de rijst gauw aan zal rijpen, droog, dus goed om te oogsten zal worden. Oeverzand is gauw droog en zoo zal ook de rijst spoedig droog zijn.

Ook bezweert *(modandi')* men wel de rijst, dat ze na een bepaald aantal dagen rijp moet zijn. Men steekt *doepa'* aan en berookt daarmede de rijst; men legt gele pisangschil bij de rijst, opdat deze spoedig geel zal zijn; of men legt *oemi-oemi*-bladeren in de offerhut *(pepo'a'a)*.

Valt de rijst om *(oma')* door harde winden, zware regens of doordat ze in lossen grond staat, dan moet men *hihi'*-gras nemen en daarmede werpen naar 't midden van de rijst, dan zal deze weer *mahihi'* worden, recht overeind gaan staan.

Heeft men last van veel muizen, dan kan men ze bestrijden op de volgende manier: Men neme voedsel

waarvan muizen hebben gegeten, en brenge dit naar huis; vervolgens neme men een *lemo podoemoe*, soort citroen, steke die aan de nerf van een aren-blad en legge dit bij het overschot van het voedsel, waarvan muizen hebben gegeten, waarna men een en ander op 't rek boven het vuur zet. Gedurende vier dagen mag men dan niet van het dorp naar den akker gaan. Daarna zal men veel muizen dood vinden liggen.

Muizen en rijstvogels worden beschouwd als incarnaties van doodenzielen. Wordt men door deze dieren geplaagd, dan heeft men zeker een groote fout begaan; men heeft bijvoorbeeld geen verlof aan de dooden gevraagd om op die plek een akker aan te leggen; of men heeft de verbodsdagen *ai dena* „rijstvogeldag" en *ai tokoei'* „muizendag" na het overlijden van iemand verwaarloosd. De dooden oogsten dan het veld af.

Ook kan de akker door jaloerschheid van menschen verwoest worden; in dit geval wordt het gewas door de *popo'* gegeten. *Popo'* is een vogel, waarvan men onderstelt, dat zijn lichaam als voertuig van kwaadgezinde menschen dient.

Als de rijst rijp is, heeft het *motoelanga* plaats. Daartoe gaat men op een avond eerst weer den priester zijn werk laten doen *(menoentoe)* in het rijstveld. Als de geest Tampi Langi' of Lio' Langi' in den priester is gevaren, ontspint zich het volgende gesprek tusschen den priester en de luisteraarster:

Luisteraarster: *Kamaingkimi mengkaboela i io.* „Wij komen (ons hart) wit maken tegenover u".

Priester: *Hehee! hai apa ra'i, lawi' temponami'!* „Zoo zoo! en wat zou dat, want het is de tijd!"

Luisteraarster: *Noepeita ebeka', noehaingi to ina mopakaroegi' parengki'.* „Zie op ons neer, veeg weg hetgeen onze rijst (zou) vernielen".

Priester: *Hai hondo'omi', kadami pea masapa gaga.* „Dat is goed, wees alleen niet ondeugend (leelijk)".

Luisteraarster: *Iti pea noepeita maro'a-ro'a.* „Zie daar slechts goed op toe".

Priester: *Iti pea pongkana, ina nabalingkara komi, ane masapa gaga komi.* „Daarom alleen zult gij verongelukken, als gij al te leelijk zijt".

Vervolgens zegt de luisteraarster tot de kinderen die op de vogeltjes moeten passen: *Koehanga'a komi, inia' komi masapa gaga, lawi' ane masapa komi gaga, ina nabalingkara peake'.* „Ik zeg jullie, zijt niet al te ondeugend, want als jullie al te ondeugend zijt (d. w. z. zondigen tegen de verbodsbepalingen), dan zal hij ons laten verongelukken".

Den volgenden morgen weer *monoentoe* (priesterwerk), waarbij Tampi' Langi' door den mond van den priester zegt: „Al werkt ge een volgende maal weinig, de rijst zal toch veel zijn". Daarna neemt de priester medicijnen waarvoor de doodenzielen bang zijn, zooals *bengkakara', tohi'iki, koelahai', tosatoe,* en plant die in de *lida'* of *bonde peonia,* na eerst zijn lichaam met uitgekauwd *kaoe ragi* en *bolowatoe*-wortel bestreken (*rabada'i*) te hebben. Ieder huis moet voor drie foejaoffers zorgen: een geel, een wit en een rood; bovendien geeft ieder huis mais. Men hangt de offers aan een bamboestaak *(bolowatoe mperingi),* waarvan de onderste bladeren zijn verwijderd. Men kan er ook een *pakando*-stok voor nemen. Men hangt er ook een popje van arenvezel aan, dat een mandje met rijst en ei op den rug draagt. Verder legt men op het offertafeltje: 4 of 7 (naar gelang van den duur van het *motocianga)* stukjes, korreltjes *(pita'na)* gekookte rijst, een weinig gekorven *(rahii')* kokos, 4 of 7 stukjes pinang, 4 of 7 blaadjes sirih, 4 of 7 sirihvruchten, tabak en kalk. Gaat men aan den maaltijd, dan wordt palmwijn op de bladeren van den offerstengel gesprenkeld. Ook hangt men over een offerrek een kralen vrouwenbaadje of Rongkongsche rok. Een klein kippenmandje is opgehangen om het *poepoe' raoa* (zie boven) op te vangen. Vervolgens zet de priester zijn hoofddoek af, legt die op het offertafeltje en bidt aldus: *Bo noehadia', o Boeriro',*

noepetiroa mai, molaloetaki'. Ane motoebala'ko', motoempapako mai. Ti'ara kakoelowo-lowona molaloeta i io, agaiana pambolinda toieroengkoe motohonde'e. Mia' ebea noeboentoi. Maia merapi ahi'moe, ina motinoewoe'ka poholia'ki', lawi' hondo'o pambolimoe, bona matinoewoe' ontoka', bona matinoewoe' wo'o hinoe'angki'. Toremboe'moe, ntoëimoe, singkoloriro, pooendoe, oepoe-oepoe noepaiboso' sieroe, podanda mai mopakaroegi' hinoe'angki'. Noepouka'ahi'ka', o Poee' tampo de'e, noepoka'ahi'ka'; pinatoewo'moe noekampai maro'-a-ro'a. „Opdat gij mij hooren zult, o Boeriro, zie op mij neer, laten we praten. Als ge op uw rug ligt, ga dan op uw buik liggen. Ik kom maar niet zóó met u praten, maar omdat mijn voorouders hebben voorgeschreven om zoo te doen. Maak mijn buik niet gezwollen. Ik kom uwe liefde vragen, wij willen (de vrucht van) onzen arbeid levenskracht toevoeren, want aldus hebt gij ons opgedragen, opdat we levenskracht zouden bezitten (oud zouden worden), opdat onze aanplant ook levenskracht zou bezitten. Uw varkens, muizen, rijstdiefjes, honden (hier worden wisselwoorden gebruikt), doe ze voorloopig alle in een omheining, opdat ze onzen aanplant niet komen vernietigen. Geef ons liefde (zegen), o Heer van den grond; verzorg uw vee goed".

Een ander gebed: *O Ala Tala, de'e-de'e kai ina mampomahilemoka tanoeana'na iti pa'ande' to noewe'ika mai, hai kiperapi'i io, noepopesoea'aka maro'a-ro'a iti tanoeana'na parengki, bona hanggalo kipomahile womo'i.* „O Ala Tala, wij zullen groot maken (eeren) de ziel van het voedsel, dat gij ons gaaft, en wij vragen u, doe inderdaad de rijstziel onzer rijst binnengaan, opdat wij ze later weer vereeren". Vervolgens haalt de priester het kralen vrouwenbaadje weg, en werpt zevenmaal rijst in de lucht.

Dan gaat men aan den maaltijd, waar o. a. laboe *(katedo')* en komkommer *(temoe')* worden gegeten, gekookt zonder zout en peper, twee ingrediënten die anders nooit mogen ontbreken.

Op de wegen naar den akker worden nu *lolona baroe* „jonge aren-bladeren" neergezet, als teeken dat men het veld niet mag binnengaan.

Allen die onder 't verbod staan *(to kai laloe palia)* mogen niet onder een rijstschuur waaraan muizenplankjes *(to radalapai)* zijn aangebracht, komen gedurende den verbodstijd, die 4 of 7 dagen duurt. De verjagers van de vogeltjes, *toporone,* mogen alleen 's avonds in 't dorp gaan eten; ze mogen er niet overnachten. Soms wordt slechts een deel van het dorp taboe verklaard.

Uit het bovenstaande blijkt, dat het de bedoeling van het *motoelanga* is de levenskracht der rijst vast te leggen, te versterken en ze „veilig te stellen" tegen booze invloeden en de schadelijke werkingen, door vergrijpen tegen de adat begaan. Het opgehangen popje van arenvezel is weer een plaatsvervanger voor den mensch.

Van nu af aan gebruikt men ook de wisseltaal tot na afloop van het oogsten. Men vreest door de namen der dieren te noemen deze juist te lokken, een opvatting die we ook elders vinden, zelfs bij beschaafde Europeanen. Men denke aan het aftikken, afkloppen, en aan het spreekwoord: Als je over den duivel spreekt, rammelen zijn ketenen. In 't bizonder gebruikt de voorgangster bij den oogst deze taal, maar ook gewone stervelingen bedienen er zich van, ook later wanneer het oogsten al is afgeloopen. Hieronder volgen eenige voorbeelden. Men zegt voor *baba* „regen": *dawara* „de vliegende"; *baoela* „buffel": *tomakapa* „de dikhuidige"; *karao'* „ver": *moëla,* aan een andere taal ontleend; *alo* „zon, dag": *hampoka; magasi'* „vlug": *piona; hampoelo'* „tien": *hasoëka; rompoelo'* „twintig": *rosoëka; pare* „rijst": *nio'; wanoea* „dorp": *ponio'; mobangkali* „schoffelen: *mekawo'; mepare* „oogsten": *meloli; mabochoe* „verzadigd": *hoemawi; marimi* „hongerig": *mabola; ka'ia* „veel": *mokapa; boë'* „varken": *toremboe'* „die in de *remboe* (wildernis) loopt"; *dara* „paard": *to malawa* „de langgerekte"; *teoeme'* „mor-

gen": *hamboelana* „een andere maand"; *koetoe'* „luis": *momo; hangatoe* „honderd": *hamata* „een exemplaar"; *woela* „maand": *toina* „vrouw"; *kararoe* „lang": *mawento; mahile* „groot": *maboke; manoe'* „kip": *kolala'; manoe-manoe* „vogels"; *poepoe' raoa* „luchtvuil"; *ma'ande'* „eten": *mokaroekoe*, freq. vorm van *koekoe* „grazen"; *mamboli* „neerleggen": *mopatoa* „doen neerkomen"; *mampoeai* „in de zon drogen": *mompahilo*, vgl. Bar. *silo* „hars, harsfakkel"; *bonde* „akker": *kawoo; ahoe* „hond": *pooendoe* „wreveligmaker", doordat hij, als hij weggejaagd wordt, telkens terugkomt; *ile* „slang": *tomawento; lida'* „sawah": *lembo; beke'* „geit": *toiboeho'* „die onder de rijstschuur (verblijf houdt)"; *mambawa* „brengen": *manggala* „halen"; *hantede' ande'a* „een weinig gekookte rijst": *haninio; oepoe* „op": *makatoe* „afgeknapt"; *harawia* „vlug": *piana; melei* „weggaan": *meloli; hanggaloa* „een geheelen dag": *hasampoka; tokoei'* „muis": *toinambengi* „nachtwandelaar", of: *ntoëi; dena* „rijstvogel": *singkoloriro'*.

Aan het einde van den verbodstijd gaat de priester naar het rijstveld, met zich nemende 3 *woewoele*-stengels (Andropogon helepensis). Bij een legt hij knoopen in de bladeren, en werpt hem dan in het rijstveld, waar hij 't eerst aankomt. Vervolgens neemt hij de twee andere *woewoele*-stengels, knoopt ze aan elkaar vast, en hangt ze over een in den grond geplanten bamboe *(bolo watoe mperingi)*. Daarna neemt hij van ieders akker, d. w. z. wanneer het einde van het *motoelanga* op het droge rijstveld daar is, een maisplant *(poho' hampo'a)*, waarna het verbod is opgeheven. Na 't *mekili* moet ieder huis den priester voor dit werk een bos rijst geven.

Na het *motoelanga* kan men met 't oogsten *(mepare)* beginnen, hetgeen aanvankelijk alleen door de voorgangster (*topokoebangi*) wordt gedaan. *Topokoebangi* beteekent letterlijk „die zich omhult", naar de kap die zij op het hoofd draagt, opdat hare oogen niet zullen

begeeren te zien *(podona doko mata)* en opdat de geest op of in haar zal blijven *(bona toengkoe' anditoe mesoea' i ia)*.

Men onderscheidt twee soorten van *topokoebangi:* de echte, die een mooi afgewerkte kap *(totokoe to marempe)* draagt, welke een platten bol heeft en van een luifel is voorzien; en de *topokoebangi,* die een spitse kap *(totokoe to malolo)* draagt. De eerste is de voorgangster bij den oogst, de tweede bespuwt de rijst alleen met gember, *koela,* en wordt daarom ook wel *topokoela* genoemd. Van de eerste soort zijn er gewoonlijk twee, waarvan de ééne geheel en al onder 't verbod staat (zie daarvoor beneden); zij heet *topotingkoe lolia* „draagster van het oogstmandje"; en de andere *tomepanawa'i* „de opvolgende" genaamd, niet zoo streng onder de verboden staat.

Beiden moeten een mooien naam hebben, zooals Tagigi' „vluggert", opdat men vlug met het werk zal opschieten; Abochi „opstapelaarster", opdat men veel rijst zal hebben op te stapelen. Volgens Bada'sche opvatting kan men van een kleinen akker veel rijst oogsten, als men de juiste manier van handelen maar kent, en de geesten goedgezind zijn. Omgekeerd kan een groote akker weinig rijst opleveren, als men het niet slim aanlegt, en de geesten slecht gezind zijn.

Behalve dat de voorgangster, *topokoebangi,* de wisseltaal moet gebruiken, mag ze niet van stroomend water drinken, wel palmwijn of welwater; ze mag geen groenten uit 't bosch *(halo-halo' kakaoe)* eten, geen gemsbuffelvleesch, geen muizen, *hepa'a, bare'a, karakahi, paria* (alle groentensoorten), ingevoerd zout, groote peper *(koelagoa bangka')*. Ze mag niet springen; bij 't loopen moet ze den eenen voet vlak vóór den anderen zetten; ze mag nergens tegenaan schoppen; niet in uitwerpselen van dieren trappen; geen winden laten; niet naar boven of in de verte zien; niet niezen; niet van de sawahdijkjes afglijden; ze mag niemand aanspreken, en ook niet aangesproken worden; men mag

vooral niet tegen haar schertsen, want dan zal de medicijn die zich in het oogstmandje aan hare zijde bevindt, ons grijpen *(nahaka' toilolia)*, en wij zullen ziek worden; ze mag niet in eens anders hut of huis komen; niet met een ander samen slapen, want dan zou men ziek worden; ze mag de bladeren waarvan ze gegeten heeft niet weggooien, tenzij er al 2 × 7 bladeren zijn, dus van 14 maaltijden afkomstig; op het oude blad moet ze telkens het nieuwe blad leggen; ze mag zich niet in stroomend water baden, er zelfs niet in stappen; wil ze zich baden, dan doet ze dit des nachts in huis; is het eindelijk zoo ver dat ze zich wasschen mag bij het einde van den oogst *(ane makatoe parena)*, dan moet ze eerst haar lichaam bestrooien met jeuk verwekkende *lapa pare* (Mal. *ekor padi)*, en daarna *kaloti* en asch bij het water leggen; ze mag zich niet warmen bij het vuur, noch stukken hout in 't vuur schuiven; haar slaapplaats moet van een gordijn voorzien zijn; behalve de wisselwoorden mag ze de woorden „zee" en „regenboog" volstrekt niet uitspreken; ze mag geen hoen eten, want dan zal de rijstziel wegvliegen; geen Lamboesch praten of in die taal aangesproken worden; men mag het zelfs niet in hare tegenwoordigheid spreken; ze mag niet naar het dorp gaan; gaat ze eten, dan warmt ze welwater in een met *ara'*-gras gesloten bamboekoker, waar de schutbladen nog aan zitten, en wascht daarmee de vingertoppen, niet de handen; reikt men haar haar etensblad toe, dan moet daarbij de steel naar boven gekeerd zijn, anders zal de rijstziel weggaan; het blad mag niet, zooals men gewoonlijk doet, verwarmd worden; want dan zal de rijst er als verwelkt uitzien; ze mag niet met een ander samen eten; ze moet eerst ophouden met rijst snijden, als het donker wordt; dan eerst mag ze ook haar kap afzetten *(rahoengka'i)*; ze moet langzaam naar haar nachtverblijf loopen *(monanarahi)*, opdat ze haar evenwicht niet verlieze, waardoor de geest *(anditoe)* bang zou zijn; vroeger bond men haar de beenen wel bij mekaar, opdat ze geen groote stappen

zou kunnen doen. Telkens als ze op de plaats komt waar ze begonnen is met oogsten, legt ze daar sirihpinang neer; dat is de *pobela'ia* „plaats der verwonding" (van de rijst). Ze mag haar baadje niet uittrekken en over een stok hangen. Zal ze gaan eten, dan neemt ze eerst een weinig rijst, smeert dat over den navel, hals en kruin, doet dan weer een greep rijst en steekt die in den mond, waarbij ze zegt: *O dokoë! Koepobombo moto poholia'koe'; hanggalo ambi-ambi' noepopa'ara'ana.* „O, gij daar! (bedoeld is Boeriro'). Ik heb genoeg (eig. tot dikheid) aan de opbrengst van mijn akkerwerk; doe gij mij in de toekomst weer voorzien". Men noemt dit *modoko.* Daarna scheurt ze een hoekje van haar etensblad af en legt daarop wat rijst en vleesch als offer.

Wat is nu de bedoeling van het *mokoebangi?* Al meermalen is er door mij op gewezen, dat de zielen der afgestorvenen jaloersch zijn op de nog levenden. In hun klagelijk bestaan benijden ze hun verwanten, die nog in leven zijn. Op alle wijzen zullen ze trachten hen tot zich te trekken om meer lotgenooten te hebben en hun schade te doen. Ook is er soms wel van verlangen der dooden naar de levenden sprake. Wanneer nu een gewoon mensch, een niet in taboe-toestand verkeerende, het rijstveld betreedt, dan zal hij ziek gemaakt worden door de geesten *(anditoe)* der overledenen en de *tanoeana' pare* „rijstziel" zal wegvluchten; op geheimzinnige wijze zullen de bossen van den rijststapel verdwijnen. Daarom moet een mensch tot *anditoe* gemaakt worden, waardoor de geesten in de onderstelling komen met een lotgenoot te doen te hebben. Men noemt de *topokoebangi* dan ook *anditoe* „doodenziel, doode". Evenals de weduwe of weduwnaar zich „dood houdt", alleen het voedsel der voorvaderen, der gestorvenen dus, eet, zoo moet ook de *topokoebangi* „zich dood houden". Onder de witte rouwkap moet ze haar lichaam verbergen, de „rijststelende" handen moet ze verbergen door verlengstukken aan de mouwen, *rao* genaamd, vgl. *raoa*

„plaats der geesten, luchtruim", opdat de dooden niet zullen zien dat ze met een levende hebben te doen; deze *rao* wordt ook door de vrouwen bij 't wieden op den akker gebruikt, evenals witte foeja kappen; daarom ook de zwijgende, schier beweginglooze manier van oogsten, waarbij men dan moet oppassen dat zijn ziel niet vlucht door het zien in de verte, waardoor het gezichtsvermogen, vaak vereenzelvigd met de ziel, onder de macht van de in 't luchtruim dwalende geesten komt; daarom het langzaam loopen, de vrees voor struikelen, de gebonden beenen. Door plotselinge beweging zouden de geesten zien met menschen, levenden te doen te hebben en ze zouden ijlings de rijstziel buiten hun bereik brengen, de rijstziel zou schrikken! En de vrouw die oogst zou ziek worden. Is echter de *topokoebangi* met oogsten begonnen, dan is de aandacht der geesten afgeleid, ze vreezen geen rijstdiefstal door de menschen meer en 't gevaar van ziek gemaakt te worden is voor de na haar komende oogsters geweken.

Het rijstmandje *(lolia*, stam *loli* „afknippen, afsnijden", een wisselwoord voor „oogsten"), heeft de priesteres voor haar schoot hangen. Deze *lolia* is een vrijwel kubusvormig mandje met ronde hoeken van ongeveer 8 kubieke decimeter inhoud. Het dient om er de oogstmedicijn in te bewaren, zooals *hintaka', hoemanio', tosandewoe, to mamboelio, karakaha, meapo, poto, koedoe, loekoe,* gele *lowa*-bladeren, uitgekauwd suikerriet, rijpe pisangschil, opdat de rijst vlug rijp zal zijn *(pasarana pare, bona hintaoe' mare)*. Verder bevindt zich er in een klein kokertje met oeverzand om over het gewas te strooien, opdat de rijst spoedig rijp zal worden; volgens anderen om de doodenzielen *(tanoeananda tomate)* „zand in de oogen te strooien". Men moet namelijk zorgen, dat de rijst ongeveer tegelijkertijd rijp is. Men mocht eens niet verder kunnen met oogsten en verplicht zijn op te houden, hetgeen in geen geval mag; is men aan 't oogsten, dan moet men achtereen doorsnijden.

Verder ligt in de *lolia* de *pelamoe*, *hamboeroe* of *pasoena boeho'*, de bolvormige of eiervormige steen of harsbal, die in 't midden der rijstschuur ligt om de levenskracht der rijst, de rijstziel, vast te houden.

Terwijl de voorgangster aan het oogsten is, doet ze de aren zonder steel *(momo'* of *torahandoe')* in het mandje als voedsel voor de *pelamoe*.

Om en in het mandje is gember en curcuma vastgebonden. Telkens knijpt de voorgangster een weinig met de nagels daarvan af, kauwt het en spuwt het over het gewas. Onder in het mandje moeten *meapo*-bladeren liggen. De zon mag niet op het mandje schijnen. Mensch noch dier mogen over het mandje heen stappen *(me'engka')*. Iederen dag moet de voorgangster sirih pinang en voedsel voor haar *anditoe*, de *pelamoe*, in 't mandje leggen.

Het rijstmesje *(hindo)* is steeds van denzelfden ook elders gebruikelijken vorm. Vaak is het handvat sierlijk besneden met paardenkop of vogelmotief, opdat het oogsten zoo vlug zal gaan als een paard loopen kan en een vogel vliegen. Het mesje mag niet in andere handen overgaan, daar dan de rijstziel naar den akker van een ander zou gaan; het mag niet geslepen worden, daar men dan de levenskracht der rijst zou wegslijpen; het mag niet vallen, daar dan de rijstziel zou kunnen schrikken, en dan zou men maar weinig rijst krijgen; men mag er ook niet mee naar het rijstveld van een ander gaan, want dan zou de rijstziel daarheen verhuizen.

Aanvankelijk oogst dus alleen de *topokoebangi* gedurende 4 of 2 dagen: als het *motoelanga* 7 dagen heeft geduurd, oogst ze vier dagen alleen; heeft het 4 dagen geduurd, dan 2.

Zoolang de *topokoebangi* alleen oogst, is een teeken opgericht *(mopatoedoe)*, opdat niemand op den akker zal komen; gebeurt dit toch, dan wordt die persoon beboet met een kom rijst en 1 ei, en een hoen om met

diens bloed het gewas te besprenkelen, opdat de rijstziel daarheen terugkeere.

Voordat de voorgangster begint te snijden, gaat één oude vrouw *morepa'*, oogstmedicijn zoeken. Deze medicijn doet men in een bamboe van 1 geleding en laat ze daar 1 nacht in liggen *(rapopatoeroe hambengia)*, waarna men den bamboe heel vroeg in den morgen overeind zet. Ook haalt men een bamboe vol water uit een stilstaanden plas, om als wasch- en drinkwater van de *topokoebangi* te dienen. De koker moet gesloten worden met *ara'*-gras, en vóór 't gebruik gewarmd worden. De medicijnen zijn bestemd om op de *pebela'ia*, de plek waar ze het eerst rijst snijdt, gezet te worden.

Het oogstmandje *(lolia)* moet heel vroeg, als het nog donker is, door de *topokoebangi* naar den akker worden gebracht *(rapodeda'a)*. Wanneer ze de *lolia* uit de rijstschuur haalt, legt ze dadelijk sirih pinang op de plaats van de *pelamoe* en doet deze in haar mandje. Men noemt dit *mooeroe'*.

Bij een kruisweg gekomen heeft het *motelale* plaats. Dan legt men foeja-offers, *kaloti* en asch neer en zegt: *Tomate, inia' komi meola'ola'! Ti'arapoke mombeisa.* „Dooden, volgt ons niet! We hebben niets meer met elkaar te maken". Men is bang dat ze weer eens mochten komen „helpen".

Is ze op den akker aangekomen, dan neemt ze een rijstblad, rolt het op, en begraaft het in de modder; ze doet er een ficusblad (*tawe' bea*) bij en een kippenei. Vervolgens knoopt ze twee rijstbladeren en 2 rijststoelen *(rompoehoe' pare)* en bespuwt ze met gember, opdat de rijstziel niet wegvliege (*mawaro*).

Daarna heeft het *mobela'i* plaats, ook wel *mepo'a* of *metile* genoemd. Dit laatste naar den offerstengel van *tile*-riet (Eleusine indica), waaraan foeja offers worden gehangen. Deze offerstengel helt naar het Oosten. Verder plaatst de *topokoebangi* op het offertafeltje een kom rijst met een ei, en legt er een *ampire*-blad (Car-

yota Rumphiana Mart.) bij. De *ampire* is de palmwijnboom der geesten.

Nu zoekt ze een rijsthalm uit, die „een nagel heeft" (*tomokaloepa*) ; dit is een halm die bij het begin van de aar een uitsteeksel heeft. Dit is de rijstmoeder (*inaana pare*). Vaak beweert men dat er goud bij of op ligt, wat dan wel door iemand er vooraf zal zijn neergelegd. Ook kan een dubbele aar, een „tweelingaar" (*tomorapi'*) als rijstmoeder dienst doen, of een aar, die zich door haar volheid van de andere onderscheidt. Ze moet na zonsondergang, in den schemer, gezocht worden. Heeft de voorgangster, *topokoebangi*, ze gevonden, dan bindt ze de rijststoel, waaraan de rijstmoeder zit, fluks met andere rijststoelen bijeen om de rijstziel vast te leggen, en daarna bespuwt zij ze met gember. Ze laat er een breeden kring van rijstplanten onaangetast omheen staan. Aan den voet er van legt ze een tros pinangnoten en andere pruim-ingredienten, en zet er *ampire* (zie boven) bij. Vervolgens snijdt ze 7 rijsthalmen af, bespuwt die met gember en zegt: *Mawiae!* „Vlug he!" „Daardoor zal het oogsten vlug gaan.

Ze doet de zeven aren in haar *lolia* en loopt even het rijstveld rond, voortdurend gember en curcuma over het gewas spuwende. Meer oogst ze dien dag niet.

Vindt men nog andere aren, die zich op de eene of andere manier van de andere onderscheiden, dan noemt men ze ook rijstmoeder, maar men snijdt ze af, en doet ze in het mandje (*lolia*).

Heeft de voorgangster den tweeden dag precies 20 bossen gesneden, dan zal de akker spoedig afgeoogst wezen. Men noemt dit *poho'*.

Op de overige dagen snijdt men liefst een oneven aantal bossen, want dan zal men elken dag meer snijden. Men noemt dit *katoepoe*. De zevende bos heeft dan geen kameraad (*bokona*). Men noemt die *woa'na pare* „hoofd van de rijst", of *topedii'* „die naar zich toetrekt". Men mag de achtste bos er niet bij zoeken, want dan gaat zijn aantrekkingskracht verloren (*ti'ara kana*

mao mampeli' rangana popabokona hangkoto de'e). De oneven bossen *(kakoe'oe)* acht men goed voor zaairijst te zijn. Mooie getallen acht men 10, 30, 60, 90.

Is de voorgangster, *topokoebangi*, 2 of 4 dagen alleen bezig geweest, dan gaan ook anderen oogsten. In de opening van de deur hangt men bij 't verlaten van de woning *bengkakara*-kruid, dat bij droog weer moet worden gezocht. Men legt weer asch, *kaloti* en foeja offers neer op den kruisweg, en op de plek, waar de priesteres begonnen is met snijden, de *pobela'ia* of *popatoa'a*, legt men pinang, kokos, katoen, een hakmes en derg. Steeds moet echter van ieder sawahvak de *topokoebangi* de eerste rijst snijden. Ze bespuwt eerst een paar halmen en legt er een knoop in.

Heeft men 1 dag gezamenlijk geoogst, dan heeft wel eens het *ma'ande' pare'* (of: *matampare) moekatede'* plaats, het „staande oogstfeest vieren", d. w. z. het oogstfeest vieren terwijl men nog staat te oogsten. Men noemt het ook wel *mopa'ande topokoebangi* „de voorgangster te eten geven".

Eigenlijk mag het oogstfeest pas gevierd worden na afloop van den oogst. Maar daar men niet van de nieuwe rijst mag eten voordat het oogstfeest is gevierd, wordt het feest wel vervroegd als men gebrek aan voedsel heeft. Het feest, dat men na afloop van den oogst viert heet dan *ma'ande' pare* (of: *matampare*) *mpehoeda* „de rijst eten terwijl men zit".

Niet elk jaar viert men het oogstfeest. Is de oogst wat schraal uitgevallen of mislukt, dan belooft men bij den aanvang der nieuwe akkerwerkzaamheden den geesten een varken of buffel te slachten en een feest ter eere van de rijstgodin te vieren als men een overvloedigen oogst heeft gekregen. Langzamerhand is hieruit de volgende regeling ontstaan: 1e jaar *mata mpare mpekatede'*, 2e en 3e jaar geen oogstfeest, 4e jaar *mata mpare mpekatede'*, 5e en 6e jaar geen oogstfeest, 7e jaar *mata mpare mpehoeda*, en zoo vervolgens.

Hier volgen nog enkele bepalingen, die voor het oogsten gelden: Men mag gedurende het oogsten kinderen het haar niet knippen. Men mag de bossen rijst niet hardop tellen; men zou daardoor de jaloerschheid der geesten opwekken. Daarom moet men ook voor 2 bossen 1 zeggen, voor vier twee enz. Men mag onder het snijden niet van den eenen kant van den akker naar den anderen loopen, maar men moet rustig, regelmatig voortgaan, in de sawahs vak voor vak, halmpje voor halmpje afsnijdende. Men mag niet een dag rusten (*rabonta-bonta*), „want dan zal er geen weg meer zijn voor de rijstziel", de levensdraad van de rijst is afgesneden en de nog te oogsten rijst verliest haar voedingswaarde.

Heeft men eenige bossen gesneden, dan brengt men ze naar een schoongemaakte plek vóór de tuinhut om te drogen *(mopahilo)*, waartoe men de aanvankelijk met rijststroo *(deami)* gebonden bossen onderste boven neerlegt. Men legt de bossen in een vierkant, en op de hoeken steekt men geknoopte rijstbladeren (*aloe*) in den grond. Men snijdt van 5 tot 10 bossen per dag. Slechts een enkele brengt het tot meer dan 10.

Tegen den avond zet men de bossen op ronde hoopen *(odo-odo')*, die van binnen trechtervormig naar beneden toeloopen. De rijsthoop mag namelijk niet massief zijn, terwijl men aan het oogsten is, daar er dan geen opening is om als schuilplaats voor de rijstziel te dienen. De uitwendige vorm van den rijsthoop doet aan een vrouweborst denken, waaraan de tepelhof niet ontbreekt, gemaakt als ze is van roode rijst. Ook zijn de rijsthoopen vaak met aardige figuren versierd door de bossen op verschillende manier op te stapelen. Aanvankelijk zijn de rijststapels niet hooger dan 1 meter. Is men klaar met rijstsnijden, dan wordt de rijst hoog opgetast tot een bergje van 3 meter doorsnee, en ongeveer gelijke hoogte. De laatste bos rijst die gesneden wordt, moet men met de stelen naar het Oosten leggen, daar anders de rijst spoedig op zal zijn en de akkers zullen

mislukken. Tusschen de opgestapelde rijst steekt men geknoopte rijstbladeren (*aloe* „knoop”) om de rijstziel vast te houden.

Iederen dag legt men er gekookte rijst neer, of, als men geen rijst meer van de vorige oogst heeft, kruipende oebi *(oewi mpendele)*, en sirih pinang.

De rijst wordt opgestapeld door iemand „wien het staat of past”. Bij 't *mekili* wordt hij hiervoor beloond. Eerst wordt de grond met rijststroo of matten belegd. Als men dit niet deed, zou de onderste laag rijst wortel schieten en onbruikbaar worden. Daar de rijst niet eer naar 't dorp gebracht mag worden dan wanneer allen klaar zijn met oogsten, groeit toch al een deel van de rijst als een klit aan elkaar.

Is de grond bedekt, dan legt men in het midden daarvan *(i wii'na)* een mandje *(lolia)* met de rijstmoeders, die men heeft gesneden in andere gedeelten van den akker, dan daar waar de voorgangster de eerste rijst heeft genomen. Om het mandje heen legt men 4 bossen rijst en strooit er zand uit de *lolia* overheen, opdat de rijst gauw droog zal zijn. Dan stapelt men er een wal van bossen omheen op, en vult die van binnen verder aan. Zoo gaat het laag voor laag, en na elke vier lagen steekt men een geknoopt rijstblad *(aloe)* tusschen de rijst, *popobangangina tanoeana'na pare* „schuilplaats voor de rijstziel, schaduwplek”, of *hodoena pare* „rijstknoop”, opdat de rijstziel niet weg zal gaan. De plek waar de geknoopte rijstbladeren gelegd worden, bespuwt men met medicijn, en bestrooit ze met zand. Die geknoopte bladeren moeten er aan de Oostkant tusschen gestoken worden. Is de stapel bijna voltooid, dan zet men er een witte kom *(toeboe')* met rijst bovenop en een ei ten behoeve van Boeriro'. Men bespuwt nogmaal de rijst en dekt ze daarna toe met een bos rijst, waarvan de stelen naar het Oosten moeten wijzen. Die stelen worden afgedekt met *atoe anditoe* „geestendakbedekking”, namelijk schutbladen van de maiskolf, of met rijststroo *(deami)*. Dit afdekken zou gebeuren, opdat

de regen niet zal binnendringen. Het afgedekte deel heet *woa'* „hoofd", of *poeloe* „handvat" (men zegt dit ook van den borsttepel). Verder steekt men er medicijnen tusschen, die de dooden *(tomate)* moeten weren.

Droomt men gedurende den tijd, dat de rijst opgestapeld staat, dat iemand in huis komt, dan zal de rijst op den stapel vanzelf vermeerderen. Droomt men echter dat iemand het huis verlaat, dan zal de rijst op den stapel van zelf verminderen *(maoehoe)*, daar dan de rijstziel naar den stapel van een ander is overgegaan.

Daarna wordt nog een soort altaar voor de echte rijstmoeder gezet, d. w. z. voor de rijstmoeder, die 't eerst door de voorgangster, *topokoebangi*, in het rijstveld van den *topeoni* werd ontdekt. Ze wordt samengebonden met den „rijstvader", en door een breeden rand van rijstbossen omringd. Wanneer alle menschen afgeoogst hebben, komen er lieden van alle dorpen om de rijstmoeder en den rijstvader te helpen vangen *(mohaka' toina hai toama)*. Zeven jonge mannen vangen samen met vijf jonge vrouwen en de twee voorgangsters, *topokoebangi*, rijstmoeder en rijstvader, en oogsten de nog daarom heen staande aren af, die ze in 2 bossen binden met een rotan van een vadem lengte. De rijstmoeder moet grooter zijn dan de rijstvader. Men zet die twee bossen dan op het altaar, en plaatst er bij: een ledige draagmand, rijst, ei, witte foeja offers, en derg. De rijst, die er soms in groote en kleine hoopen om heen staat, zijn de kinderen. De vader en de moeder leveren later de zaairijst.

Als de rijst is afgeoogst, heeft het *mobare rire* „afbreken (oogsten) van de Jobstranen" plaats.

Vervolgens wordt het oogstfeest *(mata mpare)* gevierd, als men dit nog niet vóór 't begin van den oogst *(ma'ande pelamoe)* of kort na 't begin van den oogst *(mata mpare mpekatede')* heeft gedaan. Men slacht daarbij een buffel of een varken.

Den nacht vóór het feest neemt de voorgangster, *topokoebangi*, de rijst zonder steel *(momo')* uit het

oogstmandje *(lolia)*, en stampt ze; dit mag niet overdag gebeuren. Onder 't stampen moet ze de voeten tegen elkaar zetten. Ze stoot eerst met den stamper *(aloe)* op den grond en zegt: *Bongo' tokoei', bongo' boë', bongo' dena hai oepoe-oepoe komi to mabiasa mopakaroegi' pare; bongo' tampo', pehadi kodo'*. „Doof zijn de muizen, doof de varkens, doof de rijstvogels en gij allen die gewend zijt de rijst te vernielen; doof is de aarde, ik ontwaak hoor". Daarna stampt ze de rijst zonder steel. Ze mag daarna den stamper niet neerwerpen; ze mag de wan *(petapi)* niet omkeeren of onder 't rijstblok *(iso')* zetten. Wil ze wannen, dan moet ze de wan eerst met gember bespuwen. Kookt ze die rijst zonder steel, wat ook 's nachts moet gebeuren, dan moet de rijstpot toegedekt worden met *meapo*-bladeren, welker randen met een rotansoort, *oewe ntowaba*, omboord zijn. Als de rijst gaar is, wordt dat *meapo*-blad tusschen 't dak gestoken voor de geesten, die er hun voedsel nog wel aan vinden. Heeft de voorgangster, *topokoebangi*, gestampt, dan mogen ook andere lieden de nieuwe rijst stampen.

Vervolgens wordt de rijsthoop met bloed besprenkeld *(mowahe' odo-odo')*. Een varken of hoen wordt driemaal om den stapel heen gedragen, dan steekt of snijdt men het dier den keel af, en smeert het bloed aan de rijsthoopen, terwijl men zegt: *Hangko woea' sala'na dode'e*. „Dit zijn nog maar de eerste vruchten". De veeren van het hoen worden tusschen de stapels gestoken, opdat de *anditoe pare*, „rijstgod", gever van de rijst, volgens sommigen Manoeroe, daarmee ten hemel kan stijgen. Ook legt men sirih-pinang en een witte kom met rijst en een ei neer. Een oor van het varken legt men op een hangend offerrekje *(alaha)*, waaraan witte foejareepjes zijn bevestigd. Dit offertafeltje is weer tegen het Oosten opgehangen. Dit besprenkelen met bloed noemt men ook wel *popohompo' sala'* , om de zonde, schuld weg te doen, te verzoenen", nl. de gedurende het akkerwerk begane fouten tegen de adat, zooals: het

verliezen van een rijstsnijmesje, het laten liggen, vergeten, van een bos rijst en derg.

Als de kip geslacht wordt, vangt de *topokoebangi* het bloed op in de holte van haar handen, steekt ze dan omhoog, en kijkt of het bloed tot aan de elleboogsknobbels *(lolona hikoe)* loopt. Is dit het geval, dan zal de volgende oogst zeer overvloedig zijn.

Wanneer men van de nieuwe rijst zal gaan eten, besprenkelt men den rijststapel eerst met kokoswater, den geestendrank. Daarna schenkt men de voorgangster 8 pakjes gekookte rijst en 1 groot pak vleesch en groente *(oealoe poto'na ande'a hai hantoeda' halo' to matoeda' karapengkoena)*, een in zijn geheel gekookt hoen *(bate'-na hoemamba'a rapengkoe)*. Ook krijgt ze een achterpoot van het varken. Ze krijgt dit alles, opdat ze niet ziek zal worden van het dragen van de *anditoe*, de *pelamoe (podana napakadoe'a mambawa anditoe)*. Haar assistent, de *topehadingi*, moet haar het eten overreiken. Ook de *topepo'a* krijgt een geschenk in rijst en vleesch. Daarna geven allen elkaar geschenken in rijst en vleesch bestaande *(momberora'* of *mombehawangi)*. Daarna gaat men eten. De voorgangster smeert eerst weer wat rijst over navel, hals en kruin, en schudt de korrels die haar nog aan de vingers kleven er af, opdat ze geen buikpijn zal krijgen. Daarna doet ze weer een greep in de rijst, en zegt: *O Dokoë! kahondo'na peamo'i poholia'-ki i to'a-to'ana.* „O gij (Boeriro) daar! laat zoo de opbrengst van onzen arbeid zijn tot in lengte van jaren". Dan steekt ze de rijst in den mond.

Heeft ze dit gedaan, dan doet weer een ander een greep in de rijst en bidt: *O Ala Tala hai Boeriro'! De'e-de'e ina kitepoe'oemi parengki kiande', hai kiperapi', kehapi hantede' pea, hangaa-ngaa mahae moto kirimana, boetoe-boetoe i sampokana kipo'onto.* „O Ala Tala en Boeriro! We zullen nu beginnen onze rijst te eten, en wij vragen, al is (de rijst) weinig, wij er toch vaak van kunnen nemen, en wij er door verzadigd worden tot het volgende jaar". Daarna duwt hij een paar kinderen de

rijst in den mond. Na de voorgangster, *topokoebangi*, moeten de kinderen 't eerst van de nieuwe rijst eten. Ook de ouden doen als de voorgangster en bidden: *Teboea', teboea' tanoeana'koe ma'ande' pare to wo'oe.* „Mijn ziel moge in mij komen onder 't eten van de nieuwe rijst (mijn levenskracht moge versterkt worden)".

Men brengt nu ook wat eten naar het dorp als *pelangoe* voor de achtergeblevenen, opdat men wete dat de rijst mag gegeten worden. Een *pelangoe* is gewoonlijk een geschenk, dat men voor iemand meebrengt als men van den akker komt of van een reis terugkeert.

Verder brengt men den nacht door in vroolijkheid in afwachting van het naar huis brengen van de rijst *(molanggo mekili)*, dat den volgenden dag zal plaats hebben.

In sommige dorpen heeft dan nog plaats het *motanggoli*. Dit doet men anders ook wel bij lichte maan op de akkers om de jongelui bijeen te roepen. Men slaat op bepaalde maat op de klopplank voor de bereiding van foeja of men stampt op het rijstblok zonder dat er foeja of rijst aanwezig is.

Bij het oogstfeest begint de pret om ongeveer 4 uur in den namiddag. Vier vrouwen staan bij de vier hoeken van het rijstblok, en stampen ongeveer een kwartier daarop, ongeveer in deze maat: teng! te- te- teng! te- te- teng! terwijl een ander van onder tegen het rijstblok slaat. Ook zitten 5 vrouwen achter een foeja-klopplank, en slaan er op. De drie middelste kloppen langzaam, de twee anderen vlug. Dit nabootsen van rijststampen en foeja-kloppen heet *moheka'* of *monggeda*.

Inmiddels zit de voorgangster, *topokoebangi*, in hare uitrusting tegenover den rijsthoop met het aangezicht naar het Oosten. Een priester danst den priesterdans vóór haar, terwijl een varken vóór haar op den grond gebonden ligt. Telkens wordt dit dier geslagen opdat het schreeuwe. Onder het opgehangen offerrekje *(alaha)* staat een man op een *pii-pii*, een instrument van een jong opgerold sagoblad gemaakt, te blazen.

Ieder kwartier houden de klopsters en de stampsters en de priester even op om uit te rusten, waarna ze weer met hun spel voortgaan. Zoo doet men zevenmaal achtereen. Vervolgens trekt men om den rijststapel heen, ook zevenmaal: de priester voorop, daarna de voorgangster, *topokoebangi*, dan degenen die het varken dragen. Nu houden de priester en enkele anderen een speer vast, en steken daarmee het zwijn dood. De priester zuigt het bloed uit de wond en smeert wat van dit bloed op het voorhoofd van zieken en zwakken.

Het is ongeveer 7 uur als men gaat eten. De priester zet zich neer onder het opgehangen offerrek *(alaha)*. Onder het eten komen lieden uit andere dorpen, daartoe uitgenoodigd, binnenvallen *(moboengka)*. Terwijl men nog ver verwijderd is, begint men al te draven, en rent regelrecht op den rijststapel af. Elkeen heeft een stuk suikerriet bij zich. De voorganger, *tadoelako*, van den troep, speert den hoop met zijn suikerriet vlak bij de kom, en loopt hard met dit voorwerp weg. Daarna keert hij terug, en haalt het eten van den priester weg. Ook de priester springt op en begint met de speer te steken. Dan brengt men aan de rustverstoorders eten. Dit *montanggoli* zet men 3 dagen voort.

Vervolgens heeft het *modeami* plaats, het *mogero* „vernielen, afbreken" van den rijststapel, want nu zal men beginnen met het wegdragen (*mekili*) van de rijst. *Deami* is rijststroo; *modeami* wil dus niet anders zeggen dan „vasthouden van de rijststelen" bij het afbreken van den stapel.

Men maakt eerst een sigaret van een jong sagoblad, blaast de rook er van in een witte kom, gevuld met rijst, ei, kokos, brandt wierook *(doepa')* en loopt er zevenmaal mee om den stapel en langs de rotan, die straks voor 't binden der rijst zal worden gebruikt, terwijl men het geluid maakt alsof men kippen roept *(mokoeroe-koeroe')*; men zegt: *Koerrr! Maimo komi, Poee Oera! Koekoene', ane ara to nipowiara, demo'i mai kipakaro'a laloemi; mampeli' komi mai rangami, mai*

toro' i tambi to maro'a. „*Koerrr!* Komt, Poee Oere! Ik vraag of er iets is, waar gij verdriet over hebt, hier zijn we om het weer goed te maken; zoekt kameraden om te komen wonen in een goed huis". Vervolgens zet men de kom op den rijsthoop, en legt er bij 7 pinangnoten, 7 sirihbladeren en tabak, en overdekt alles tezamen met een lap geel katoen.

Daarna neemt men een wan, legt er een slijpsteen op en een *kaloti*-tak, alsook een foeja offer en zet de wan op den rijsthoop. Dan neemt men een klein hakmes en snijdt de banden die de *woa'* „hoofd" van den stapel bevestigen, door, na eerst de rijst met gember bespuwd te hebben. Dan reikt men deze *woa'* over aan de voorgangster, *topokoebangi*, die den bos op de wan legt. Zevenmaal moet men aan den bos trekken, voordat men hem er af neemt. Die bos mag niet met rotan gebonden worden, en de korrels die er van afvallen, mag men niet van de wan nemen of neergooien.

Vervolgens gaat men *mohea'* „strikken", of *mopahiromoe* „tezamendoen"; of *morawi'*. Dit moet steeds 's morgens vroeg plaats hebben. Men maakt dan van twee bossen één *(mogopa')*. Waren de bossen bij het opstapelen met *tontoli*, een soort liaan, gebonden, nu worden ze over gebonden met rotan.

Rondom heeft men foeja offers in den grond geplant, *kaloti*-takken en *pakoeliti* om de dooden *(tomate)* van de rijst af te houden. Ook legt men rijststroo neer, de rijst voor de dooden, waarbij men zegt: *Inia' nimai-mai meola-ola' i kai'; modeamimo komi wo'o ntani paremi!* „Komt niet met ons meedoen; breekt afzonderlijk uw rijststapel af!"

Geen mensch mag gedurende het *mohea'* voorbijloopen. Gebeurt dit, dan wenkt men hem tot zich, en geeft hem rijst en rotan om te binden. Hij mag die rijst en rotan niet zelf nemen. Door voorbij te loopen zou de rijstziel dien persoon volgen.

De bossen die het eerst geoogst zijn, worden door mannen gebonden, die daarbij den krijgskreet aanhef-

fen. Is de helft van de rijst gebonden, dan mag men even uitrusten om te pruimen. Is men er mee klaar, dan worden de bossen weer met rivierzand bestrooid en met medicijn besprenkeld.

Nu ontvangen ook de verschillende functionarissen hun loon, en wel van ieder huis: 1. de *topokoebangi* 10 bossen, die *toempa'na* heeten; 2. de *topokati*, die op het vogelgeschreeuw acht heeft gegeven, 1 bos; 3. de *topoholoei* die de zonden heeft afgedreven, 1 bos, die *palengi* heet; 4 de *tomoalai*, die ziekte en kwaad heeft verwijderd, 1 bos; 5; de *topotoelanga*, 1 bos; 6. de *topobabehi* of *topoiliki bonde tomate*, die den akker voor de dooden heeft gemaakt, 1 bos; 7. de *poee tampo'*, eigenaar van den grond, 1 bos, die *roro' tampo'* of *doeroe tampo'* genoemd wordt (dit gebeurt alleen bij droge akkers); 8. de *poee baoela*, eigenaar van de buffels, 2 of 4 bossen al naar de oogst van de sawah uitvalt; men noemt deze bossen *biti baoela* „buffelpooten"; 9. de *tomampotoëhi*, die de foeja offers heeft geplaatst, 1 bos; 10. de voorganger bij de akkerwerkzaamheden *topeoni*, 1 bos.

Dan gaat men de rijst naar de schuur brengen. De *topeoni* moet weer het eerst zijn rijst laten dragen. Wie het vóór hem doet, wordt beboet met 1 kom rijst, een kuiken, sirih-pinang en foeja offers. *Mekili* beteekent „op den rug dragen in een draagmand", en dit herinnert aan den tijd toen men alleen nog droge akkers had, waarvan de rijst altijd op den rug gedragen werd. Tegenwoordig spreekt men ook van het naar huis brengen der sawah-rijst van *mekili*, terwijl deze toch voor het meerendeel aan een stok over den schouder wordt gedragen (*molemba*) of met z'n tweeën aan een stok (*mokowa'*).

Het *mekili* gaat met groote vroolijkheid gepaard. Voordat men de eerste bossen opneemt, grijpt de voorgangster, *topokoebangi*, een handvol asch, doet er een foeja offer en wat *kaloti* bij, en legt dit alles op de plek, waar de rijst opgestapeld is geweest (*po'odo-*

odo'a), met de woorden: *Inia' nipeweo-weo tomate, bopoka to noeisa'a.* „Komt niet naar ons toe, dooden, ge hebt niets meer met ons te maken". Een deel van de asch legt ze op haar slaapplaats *(pambala'a ale)*.

Dan zet de stoet zich in beweging. Voorop gaan de rijstmoeder en rijstvader, die door twee mannen gedragen worden. De bossen zijn versierd met geestenwerende en krachtige kruiden, opdat de dooden niet zullen volgen en de dragers aanspreken, waardoor ze ziek zullen worden. Achter hen komt de voorgangster, *topokoebangi*, dan de *topokoelai*, die met gember heeft gespuwd, en dan volgen ouden en jongen, allen op hun eigen manier rijst dragende. De rijst uit de droge velden mag niet langs de sawahs worden gedragen als men daar nog bezig is met vogeltjes wegjagen.

Wanneer men bij de schuur gekomen is, zet de voorgangster, *topokoebangi*, een *tile*-stengel aan de Oostzijde onder de schuur en een foeja offer tegen het Westen. De rijst van de *topokoebangi*, de *woe'* „hoofd", wordt dadelijk in de schuur geborgen, de andere bossen legt men er eerst onder. Op ieder plankje dat de muizen tegenhoudt, *dalapa* geheeten, wordt een bos rijst gelegd.

Is al de rijst bijeen, dan neemt de voorgangster de rijstmoeder en den rijstvader, loopt er mede rondom de schuur, klimt er in, en legt de 2 bossen midden in de schuur, na eerst den steen *pelamoe* op zijn plaats te hebben gelegd, ook in het midden van de schuur. Ze neemt den *pelamoe* eerst in de beide handen, en beblaast hem; als het goed is, moet de steen dan aan den onderkant nat van den adem zijn. De overige rijst laat men 1 nacht onder de schuur „uitrusten" *(rapopeiha' hambengia)*; door de rijst dadelijk in de schuur te brengen zou men de rijstziel te veel verontrusten, vermoeien, en daardoor zou de rijst in voedingswaarde verminderen.

Eerst dan gaat de eigenaar van de rijst in de schuur om te *metoeda*, offeren, d. i. sirih-pinang neer te leggen. Daarna mag nog een ander binnenklimmen, nadat deze eerst zijn lichaam met curcuma heeft ingesmeerd,

(*rabada'i*), opdat degene die in 't midden (*asa-usa'*) van de schuur is, n.l. de steen *pelamoe*, hem niet zal grijpen en ziek maken (*podena nahaka' to i asa-asa'*).

Degenen die de rijst opstapelen, de *topo-oli* (van *mo'-oli* „iets neervlijen") mogen onder hun werk niet praten, opdat de steen *pelamoe* en de rijstziel niet wrevelig zullen worden (*podana matoeli anditoe hai tanocana'-na pare*).

In de offerpaal steekt men 7 rijsthalmen, 7 *tile*-rietstengels, 7 *kaloti*-takken, 7 *woewoele*-stengels, 7 *poto*-stengels, 7 *lalaoe* en 7 *ara'*-bladeren. Bordjes met sirih-pinang worden op de rijst gezet. Rouwdragenden (*topo-pali*) mogen niet in de schuur gaan (*moriboeho'*).

Bij het opschuren mag men niet met de rijst gooien (*ratende-tende*) of op andere wijze ruw of onverschillig doen (*rakahoe-kahoe'*), want dan zal de rijstziel naar elders verhuizen, en het getal bossen zal verminderen. Heeft men het toch gedaan, dan legt men sirih-pinang neer om de rijstziel terug te doen keeren.

Wanneer men met het opschuren van de rijst klaar is, wordt de schuur gesloten, en dan stelt men er het verbodsteeken bij op (*mopatoedoe' boeho'*). Daarna gaat men *motoboehoei*, d. i. men neemt *ara'*-gras, *kaloti'*, *tile*, *woewoele*, *poto*, *lalaoe*, gele, witte, roode en bontgekleurde (*maragi*) foeja offers, legt er een knoop in, en steekt (*rahohoka*) alles tezamen in een gat, dat onder aan de middelste vloerplank van de schuur is uitgesneden (dit gat heet *potoboehoeia*), opdat de dooden (*tomate*) niet zullen binnendringen. Gedurende 4 of 7 dagen mag men nu niet in de schuur komen. Moet men er toch noodig in, dan mag dit alleen gedaan worden door een oude vrouw, daar de dooden het in 't bizonder op jonge menschen begrepen hebben; de ouden komen toch spoedig tot hen. Men houdt wat rijst achter om gedurende de verboden dagen te eten.

Daarna gaan degenen die de rijstmoeder gevangen hebben, de *tomohaka' toina*, allerlei rooven (*mamboe-roe*). Tabak, kokosnoten, oude rijst, die men juist uit de

schuur heeft gehaald, en derg. rooven ze weg. Ieder hunner krijgt ook 2 bossen ten geschenke. Op de plankjes tot afweer van muizen legt men sirih-pinang *(mampetoedai dalapa)*.

Al spoedig heeft dan het *motampoe* plaats. Men neemt rijstmeel *(tampoe)* van kleefrijst, vermengt dit met kokos en inlandsch zout, en legt dit bij de pooten van en op het rijstblok, in droog rijstveld of sawah, bij de palen van de woning, bij de haardsteenen, op de plaats waar de voorgangster bij den oogst de handen waschte, en roept de namen der geesten aan, die rondom heeten staan toe te zien (*topetondo*). Het overschot van dit rijstemeel legt men op een wan *(petapi)*.

Vervolgens maakt men een mannelijk of een vrouwelijk poppetje van arenvezels al naardat de geest (*anditoe*) in het oogstmandje (*lolia*), de *pelamoe*, een man of een vrouw is. Men zet dit poppetje bij den poot van het rijstblok en bidt: *De'emi pahawana watangki', Poee' Tampo'; ane arami tanoeana'ki noeala, noepateoliaka mai, lawi kipahawangimi'*. „Hier is onze plaatsvervanger, Aardgeest; als gij soms onze ziel (levenskracht) gehaald hebt, geef ze ons terug, want we hebben ze reeds (door dit popje) vervangen". Dit gebed wordt uitgesproken door de voorgangster, *topokoebangi*. Ook het poppetje legt men wat rijstemeel op het hoofd.

Daarna zegt de voorgangster: „Laten we gaan!" Ze neemt nu een wormpje en drukt dit op haar voorhoofd, *toeka' anditoena do'o*, „dit is zooveel als haar geest (*anditoe*)".

Ieder neemt nu zijn matje op den rug, klopt op zijn slaapplaats en op de deur, en roept: *Maomokeo! bopoke paka inde'e*. „Laten we gaan, zeg (ziel)! wij blijven hier niet langer". Men vreest dat zijn ziel in het rijstveld zal achterblijven. Men raakt nu met de rechterhand het poppetje onder 't rijstblok aan en vertrekt. Men mag niet omzien, anders zal men een ongeluk krijgen; de ziel zal dan naar het verlaten rijstveld terugkeeren. In 't dorp aangekomen legt men voedsel bij de deur van de

woning en eet daarna het ongekookte rijstmeelmengsel rauw op *(more'a)*.

De voorgangster, *topokoebangi*, krijgt een mandje met alle voor haar gedurende haar werkzaamheid verboden spijzen. Ook degenen die den rijststapel ontsloten *(rahoengka'i)* krijgen bij het *mohea'* geschenken.

Wil men later het huisraad naar een andere plek overbrengen *(mantaoera)*, dan moet men er eerst weer foeja offers voor planten *(motoë)*.

In de rijstschuur snijdt men nu een hoen den hals af boven de rijst, waarna het wordt geroosterd, en gegeten in de schuur.

Het *motampoe* is blijkbaar niets anders dan het voorloopig afscheid nemen van het rijstveld.

Nauw hiermede verbonden is het *mopalala*, of *mowahe' deami* „het met bloed besprenkelen van de stoppels", of *mopalakana bonde* „afscheid nemen van het rijstveld" geheeten. Het is als 't ware het overgangsfeest van de eene akkerperiode in de andere; het danken voor ontvangen en het vragen om een nieuwen zegen. Men wil Boeriro „groot maken" vanwege zijn liefde voor de menschen en de *anditoe* (Manoeroe'), die de rijst deed gelukken, weer naar den hemel op te doen stijgen *(rapopesende' i langi')*.

Allen gaan naar den pas verlaten akker. Degeen die naar het geluid der vogels luistert, *tomokati*, hakt een bamboe af of neemt een *londe baroe*, jong arenblad, of een *poharoa* stok, en hangt er foeja-offers aan, van elk huis één: roode, witte, gele, en gestreepte. De foeja reepen moeten lang zijn, opdat later de rijstaren „vol" zullen wezen. Ook hangt men er kleine zakjes van foeja aan, met een paar korrels rijst er in. Men moet oppassen het niet met de linkerhand te doen, want dan zal men spoedig sterven. Daarna hangt dezelfde persoon er een ei aan, een kippekop, met den snavel naar boven gericht, en een stukje vel van de kip. Dan snijdt hij medicijn fijn, kauwt deze, steekt met den offerstengel een gat in den grond, spuwt de medicijn er in, gaat op

wat rijststroo en een hakmes staan, ontbloot het hoofd *(mahoengka' woa'na)* en bidt, terwijl hij het aangezicht naar het Oosten richt: *O Ala Tala hai Boeriro'! nipehadingi pekakaengkoe de'e. Ane motoebalako', motoempapako mai; maia mamperapi' hindi'moe koeinoe hai ta'imoe koeande'. Hondo'o-ndo'o oweri' mai. Nabi Oeali! ane motoempapako', motoebalako' mai, noepehadingi wo'o pekakaengkoe'. De'e-de'e koeitami ahi'moe i kodo' hai koeperapi' masoele' womi sieroe mao noetimamahiana iti tanoeana'na, bona hanggalo, ane moholia'mo', hangaa-ngaa koekara' pea. Hai niwe'ia mai maro'a-ro'a bakoena masoele' i katoro'ana. De'emi toeloe manoe' to koetoë de'e hai pai boeloe to pitoe kanina pitoe waloetana bakoena hai de'e manoe' to koetoë kapina, itimi to mambawa boetoe i io, Ala Tala. Bopo'i paka do'o woea' sala'na noewe'ika', domo'i mai woea' toroendoena noewe'ia' hanggalo. Koehoe'a katedo'koe', koehoe'a temoe'koe', koehoe'a boeriha'koe, mewali'. Kehapi koehoempada pea i rompo ba i toa', hangaa-ngaa mesali'. Noepohawoekangiana mai. Hondo'o-ndo'o anditoe i Pada Sepe, hondo'o-ndo'o anditoe i Tododo', hondo'o-ndo'o anditoe i Potoëa, hondo'o-ndo'o anditoe i Kolobe, hondo'o-ndo'o anditoe i Pada Bare'a, hondo-ndo'o anditoe i Tolowe, hondo'o-ndo'o anditoe i Palopo, hondo'o-ndo'o anditoe i Langkẹ Boelawa, ba ioemba-oemba ka'ara'ami. Hampa indo'o sieroe laloetangkoe'.*

„O Ala Tala en Boeriro! Luistert naar dit mijn gebed. Als gij op uw rug ligt, draai u dan om; ik kom vragen uw urine te mogen drinken en uw faeces te mogen eten. Zoo ook gij, Nabi Oeali! (de aardgeest), als gij op uw buik ligt, ga dan op uw rug liggen, luister ook naar mijn gebed. Ik heb uw liefde tot mij gezien, en ik verzoek: keer voorloopig terug en verzorg (bewaar) voor mij haar ziel (nl. van de rijst), opdat later, als ik den akker bebouw, ik ze maar heb te roepen. En geef haar voor mij voldoenden reisvoorraad om naar haar woonplaats terug te keeren. Hier is een ei, dat ik ophing, en gestampte rijst 7 × 7 zakken, en een hoen welks vlerk ik ophing.

die haar (nl. de rijstziel) tot u zal brengen, Ala Tala. Geef mij niet meer de slechte vrucht, maar geef mij de goede vrucht in de toekomst. Ik zaai mijn pompoen (*katedo'*), ik zaai mijn komkommers, ik zaai mijn boontjes (*boeriha'*), ze zal gelukken. Al zou ik (het zaad) op de takkenbossen of op de boomstronken leggen, in elk geval zal het opkomen. Zaai het voor mij uit. Zoo ook gij, geesten te Pada Sepe, zoo ook gij geesten te Tododo', zoo ook gij, geesten te Potoëa, zoo ook gij, geesten te Kolobe, zoo ook gij, geesten te Pada Bare'a, zoo ook gij, geesten te Tolowe, zoo ook gij, geesten te Palopo, zoo ook gij, geest in Langke Boelawa (een steenen vrouwenbeeld te Bomba), of waar gij ook zijn moogt. Tot zoo ver voorloopig mijne woorden".

Een ander gebed luidt: *O Boeriro', Ala Tala, ba indi'-iti nai' noeore' boelawangkoe', oewaka boeriha'koe', ane motoebala'ko', motoempapa'ko' mai mampetiroa'; noeboerere'a womo hoele' mai, kadengkoe womi motoebala', noepopasoele'a womo mai. Bo wopi paka wilina noewe'ia mai, do'o womo'i mai boeto'na noewe'ia mai. Koeperapi' tanoeana'na hinoe'akoe', inia' paka noeboeni, bona maro'a koehadi. Hai bona noehadia', toporande palanta'koe', ane motoempapa'ko', motoembala'ko' mai mampehadingi laloetangkoe'. Ba indi'iti no'oe noedii' poholia'koe', o, kadena womi koeperapi'. — Oeoe'! bona noehadia anditoe i Mata alo, ane mebengoko', kana mengkolikako' mai mokoeana mampehadingi laloetangkoe': Ane indi'iti rei'pi' boelawangkoe', noepopasoele' amo mai, bo mani i ko'o woea ntaroendoe'na, hangko woea' sala'na. Ba indi'iti no'oemoko i Katampoeha, bona noehadia', kadengkoe womi moetoebala' hai ba mebengoko', mogoli mokairiko mai, mampehadingi laloetangkoe'. Ane indi'iti no'oepi oewaka boeriha'koe', noepopasoele'a womo mai. Bo woa to ina koepohoento, kaewa koepesoea' woa'; bo woa to hangko koepetoara; hangko-hangko kai toieroengkoe mai merapi' oewaka*

boeriha hai oewaka pare hai woea mpalili. De'emi waroe'mi, de'emi pa'ande'mi, de'emi pohintoewo'anta.

O Boeriro, Ala Tala, wellicht hebt gij mijn goud (maisziel) naar boven geheschen, de wortels van mijn boontjes; als ge op uw rug ligt, kom dan op uw buik liggen, en zie op mij neer; strooi weer uit (uw zegeningen), hier lig ik op mijn rug (verlangend naar u op te zien), doe mij weer terugkeeren (de ziel van de gewassen). Geef mij niet steeds weer het fijne gruis (het minderwaardige), de groote korrels zult ge mij geven. Ik verzoek, verberg niet steeds de ziel van mijn gewassen, opdat ik mij goed gevoele. En opdat gij mij hooret, gij die mijn voetzolen schraagt, als gij voorover ligt, ga dan achterover liggen om naar mijn woorden te luisteren. Mocht gij de ziel van de gewassen naar beneden hebben getrokken, hier ben ik weer om ze te vragen. Oeoe! opdat gij mij hooret, geest van het Oosten, als gij met uw rug hierheen ligt, dan is 't goed, dat gij u naar rechts keert om te luisteren naar mijne woorden: Als mijn goud (maisziel) daar is, doe het tot mij wederkeeren, ik ontving nog geen goede vrucht, eerst de slechte, de weinige ontving ik. Of indien gij daar beneden in het Westen zijt, opdat gij mij hooret, hier lig ik weer achterover en indien gij met uw rug hierheen gekeerd zijt, draai u dan om naar links, om te luisteren naar mijne woorden. Als daar beneden de wortels van mijn boontjes zijn, doe ze tot mij weerkeeren. Ik zal er toch wel niet ziek van worden, het baadje (de adat der ouden) te hebben aangetrokken; ik deed het niet om er mee te schertsen; het is mij van mijn voorouders overgeleverd, opgedragen de wortels der boontjes, de rijstwortels en de *palili*-vruchten te vragen. Hier is uw kleeding; hier is uw voedsel, hier het bewijs van onze vriendschappelijke verhouding".

Dan telt de bidder tot 7 en plant het offerriet stevig in den grond, waarna een varken wordt gespeerd. Ook werpt hij rijst in de lucht, zóó dat ze op zijn hoofd neervalt. Het varken ligt met den kop naar het Oosten.

Voordat men het steekt, bedekt men het met rijststroo, en, wanneer de adathandeling in den drogen akker geschiedt, legt men van alle gewassen een weinig om en op het dier, opdat zijn bloed daarover vloeie. Stroomt veel bloed uit het varken, dan zal men later veel rijst krijgen; zoo ook wanneer het bloed schuimt; schuimt het niet, dan zal de volgende oogst minder goed zijn.

Het varken wordt geroosterd, opengesneden, waarna men de ingewanden onderzoekt. Komt bij het opensnijden het hart dadelijk te voorschijn, dan is dit een goed teeken; verschuilt het zich, dan is het een slecht teeken, want dan zal er een adellijke weduwe of weduwnaar zijn, die zich immers ook in de slaapplaats verbergt na het overlijden van de(n) echtgenoot(e). Komt het hart echter dadelijk te zien, dan zal de levenskracht *(tinoewoe')* der edelen sterk zijn. Dit hart wordt aan den voet van den offerstengel in den grond gestoken, waarna het vleesch gekookt wordt voor de ten maaltijd verzamelden.

Op een offertafeltje legt men nu weer gestampte rijst, ei, 7 pinangnoten, 7 sirih-vruchten en tabak.

Het hoofd van dengeen, die den offerstengel heeft geplant, wordt met kleefrijst ingesmeerd.

De leider van deze *palala*-plechtigheid ontvangt van elk huis 2 pakjes gekookte rijst en 1 pak groente en vleesch. Als men dit niet deed, zou Boeriro ook geen zegen meer geven, want deze voorganger, *tomopalala*, is 't, die krachtig voor hen kan bidden *(ia pea to maroho peantiana mampekakaeaka i anditoe)*. Door zijn gebed dwingt men immers den zegen af. Maar deze leider *(tomopalala)* moet ook een tegengeschenk geven, „opdat hij niet door de geschenken worde achtervolgd" *(podana nawoelai pebingka'ina)*. Men schenkt hem ook den rechter voorpoot *(paroera)* van het varken, met het bijbehoorende borststuk *(rapopokalepa')*. Men zet het vóór hem neer met de woorden: *De'emi angkakamoe, to mampehadingi, bona matinoewoe' pea, podamoe nanangi oepoe-oepoe anditoe tampo'*. „Hier is je loon, luisteraar (naar vogelgeschreeuw), opdat ge lang zult

leven, opdat de aardgeesten je niet de baas zullen zijn (ziek maken, dooden)".

In Manoewana, waar men veel aanraking heeft met Lamboe', bond men een buffel aan een jonge *haleka*-boom, die daarvoor opzettelijk werd geplant, midden in de vlakte. Een priester zond dan een gebed op, staande vóór den kop van den buffel. Achter hem stonden eenige vrouwen met mandjes, gevuld met gestampte rijst. Na 't gebed nam de priester wat rijst, legde dit op het lemmet van zijn speer, draaide dit zevenmaal rond voor den kop van het dier naar rechts, en dan zevenmaal naar links, en strooide daarna de rijst uit het mandje over den buffel, waarna deze werd gestoken. De eerste steek moest worden gegeven door het Hoofd van Bada ngkaia, van welk dorp men min of meer afhankelijk was; daarna kwam het hoofd van Manoewana aan de beurt om het dier te steken. Ten slotte gaf een ander edelman het den doodsteek. Het bloed werd opgevangen. Lieden van Lamboe' zongen daarna het *doeloea tomate* „doodenzang", terwijl men éénmaal om het dier heenliep met den rug er naar toe gekeerd; vervolgens zesmaal met het aangezicht naar den buffel gekeerd.

Uit de bovenstaande gebeden wordt ons duidelijk, dat een zegen o. a. wordt gevraagd voor de tusschentijds te planten gewassen. Het is namelijk de gewoonte om na het oogsten van de rijst het stoppelveld voor een deel weer met mais, cassave en groenten te beplanten. Men noemt dit *moholoe* of *rapoho' ili'*.

Wanneer men voor de eerste maal rijst uit de schuur zal halen, dan moet dit door een oude vrouw gedaan worden. Ze bespuwt vooraf de rijst met *koedoe* (Kaemferia rotunda) en gember. Ze draagt den eersten bos in haar saroeng op haar rug uit de schuur, en geeft hem aan de voorgangster (*topokoebangi*), die hem in het rijstblok overeind zet.

Tevoren heeft men in het blok wierook *(doepa')* gebrand, en dit, benevens de wan en het zakje waarin de gestampte rijst zal worden gedaan, met gember

bespuwd. Van de rijst die het eerst gestampt is, legt men een paar korrels op de vliering (*wowaa*) in huis, voor de geesten.

Als men voor de eerste maal van de nieuwe rijst eet, doet men een paar korrels in eenige stukjes blad en legt die bij de vier hoeken van den haard, de haardsteenen, op de vier stijlen in het midden van de zijden van het huis, en in de vier hoeken van de woning.

Het is weer de leider van het akkerwerk, de *topeoni*, wiens rijst het eerst gestampt moet worden.

Wanneer de rijstschuur een omloop *(tando')* heeft, wordt eerst de rijst die daarin gezet is, weggehaald. Is deze op, en zal men de rijst uit de binnenruimte *(asa)* wegnemen, dan moet men eerst weer bloed smeren op den *pelamoe*-steen. Daar deze echter onder den stapel verborgen ligt, smeert men het bloed op de rijst.

Men stampt *(mointo' pare)* de rijst met een stamper *(aloe)*, zooals ook elders gebruikelijk is, in een rechthoekig rijstblok *(iso')*, waarin een of meer gaten; het blok rust op 4 paaltjes. Onderaan het blok is vaak het buffelmotief ingesneden.

Wil men mais stampen *(mointo' poho')*, dan legt men een steen in het stampgat. — De steenen stampblokken (*pointo'a watoe*), die overal in Bada' worden gevonden en ook elders in de Berglandschappen, zijn vervaardigd door menschen, die de rijst niet kenden, want in die blokken kan geen rijst worden gestampt. Zeer waarschijnlijk werden ze voor het stampen van een andere korensoort gebruikt. — In Rato (Saloe maoge) hebben de rijstblokken den vorm van de moederschoot.

In den tijd tusschen het *mopalala* en den aanvang van het nieuwe akkerbouw-seizoen worden allerlei feesten gehouden. Men heeft weer volop rijst en het kan dus lijden. Men heeft mij weleens gezegd: „We bebouwen alleen het land om rijst te hebben voor de feesten". Een

ander daarentegen merkte op: „Als we alle verbodsdagen die met onze feesten in verband staan, goed hielden, zou er geen tijd voor het akkerwerk overblijven". In dezen slappen tijd herstelt men huizen, klopt men foeja, trouwt men de jongelui en viert men de feesten, als het *mowahe' tampo'* „met bloed besprenkelen van den grond". Aangezien dit feest van groot belang is voor het welslagen van den landbouw, willen we het hier een plaats geven.

Dit feest wordt niet elk jaar gevierd, aleen:

1. Wanneer een akker of een dorp door brand werd vernield; dan werd een slaaf gedood om met diens bloed den grond te besprenkelen.

2. Bij ernstige ziekte van een edelman, wanneer hij, niettegenstaande de priesters hun werk aan hem hebben gedaan *(monoentoe)*, niet geneest. Men vraagt dan aan den Aardgeest, waarom er geen genezing komt. De Aardgeest antwoordt: „Als ge de aarde niet met bloed besprenkelt, zal uw edelman sterven; als ge dit wel doet, zal hij leven". Dan gaat men den volgenden dag dadelijk beginnen met het beschilderen van hoofddoeken *(mobati')*, die noodig zijn voor het feest.

3. Voor 't in gebruik nemen van een akkerterrein belooft men den grond met bloed te zullen besprenkelen, wanneer de rijst daar gelukt. Men zweert: *(mokamboa)* aldus: *Ane mewali ntoko poholia'ki inde'e i tampo' de'e maimi mewali' poholia'ki; mewali' katoewo'ki'; ti'ara ntoka madoe'a-doe'a, kipapateako' baoela hamba'a, boë' hamba'a.* „Als gij, ons akkerwerk, gelukt, hier op dezen grond, kom dan en slaag, ons akkerwerk; gezegend zij ons leven; als we niet ziek zijn, dan zullen we een buffel en een varken voor u slachten". Als de grond die eed of belofte *(dandi)* verneemt, zal hij in ieder geval de rijst doen gelukken, want men heeft den Aardgeest bijtijds zijn goede voornemen te kennen gegeven. Het zal den menschen echter tot een vloek worden, als zij hun belofte niet nakomen, want dan zullen de aardgeesten toornen.

4. Wanneer de akkers zijn mislukt, doet men eveneens de belofte als bij 3; men belooft dit als men de waterleiding in orde gaat maken. Men stoot het graafijzer in den grond en spreekt de belofte dan uit.

5. Wanneer een edelman is overleden. Daarvoor naast men de goederen van den overledene, en men zegt tot de weduwe en de minderjarige kinderen: „Van nu af aan sta ik voor uw levensonderhoud in, zorg ik voor u". Later eigent men zich dan de buffels van den overledene toe, zeggende, dat met het bloed van die dieren de grond moet besprenkeld worden; zijn er geen buffels, dan worden de kinderen slaaf of zooveel als slaaf. Door hun telkens de schuld voor te houden, die door het met bloed besprenkelen van den grond is ontstaan, houdt men ze klein en kan men ze afpersen zooveel als men wil.

6. Om beslag te leggen op een stuk grond, waarmee men zijn gebied uitbreidt. Wie het eerst dien grond met bloed besprenkelt, is de eigenaar er van. Ook besprenkelt men wel eens den grond van een ander met bloed, wanneer de eigenaar er van zóó is achteruit gegaan, dat hij geen tegenstand kan bieden. — Voor het bebloeden van den grond werden vroeger waarschijnlijk menschen gebruikt; tegenwoordig slacht men daartoe een buffel en een varken.

Hier volge een beschrijving van het *mowahe' tampo'*.

Acht dagen voordat het feest begint, doen de priesters hun werk *(monoentoe)*; het is behoorlijk, dat men de geesten *(anditoe)* van zijn plannen op de hoogte stelt, opdat ze de menschen niet ziek zullen maken. Men spreekt met de geesten af elkaar op het feest te zullen ontmoeten; men vraagt hun welke kruiden moeten worden gezocht, en men verzoekt den aardgeesten hen bij het zoeken te helpen.

Den volgenden dag draagt men aan enkele oude vrouwen op om foeja hoofddoeken te beschilderen: geel, rood, blauw. Deze hoofddoeken, eigenlijk banden, zijn een span breed; ze moeten door de feestgangers worden

gedragen, inzonderheid door hen, die straks over de offerdieren heen moeten stappen.

Vier dagen vóór het feest worden lieden uitgezonden, die *baoha* en *tawenga*, twee planten, moeten zoeken, waarmee de offerdieren zullen worden gebonden. *Baoha* moet dengeen, die bindt, beschermen tegen de dooden (*popohala tomate;* vgl. *babao* „schim, schaduw"). Vrouwen gaan uit om groenten te zoeken; bladeren om eten in te pakken; *maboe,* een plant waarvan het merg gebruikt wordt om oorversiersels (*tampoli*) te maken; *ha'e'aoe, seo nganga, mpaloe-mpaloe, poao, tohiwonta,* planten waarvan de bladeren tot versiering in den rokband worden gestoken; van *tohiwonta* gelooft men, dat het alleen te vinden is, wanneer men het noodig heeft op een feest. Men moet dit versiersel (*hili*) uit de handen van den priester ontvangen. De pasgenoemde planten zouden de oorsprong zijn van alle gewassen op de aarde, de *poko' woeloe tampo'* „oorsprong van de beharing der aarde", zooals de To Bada zegt; ze doen het gewas gelukken. De aarde toch is naar Bada'sche voorstelling een vrouw, met geboomte als beharing; de bergen zijn haar huidplooien. Ook zoekt iemand medicijnkruiden. Heeft hij die gevonden, dan snijdt hij er wat van fijn, en smeert dit over het lichaam, (*rabada'i*), opdat hij niet *boento,* ziek, worde. De kruidenzoeker moet iemand zijn, die zijn kennis van zijn vader heeft overgeërfd (*to ara oesoekana*). Hij draagt een halsketting van *awolo tampo'*.

Twee dagen vóór het feest gaat men *mopaoenui* „buffels opvangen". Vangt men niets, dan komt de priester 's avonds zijn werk doen (*monoentoe*), en dan wordt aan de geesten gevraagd of er soms een zonde of fout is begaan. Daarna gaat men er weer op uit. Heeft men een buffel gevangen, dan wordt het dier stevig geblinddoekt.

Op den dag van het feest doet eerst weer de priester zijn werk (*monoentoe*). Dan is een offerrek opgericht van een soort bamboe, *bolo watoe mperingi,* en daarover

worden allerlei mooie katoentjes gehangen. Allerlei geesten uit verschillende streken varen in den priester. Zijn deze geesten weer heengegaan, dan roept de eigenaar van den grond, die met bloed besprenkeld moet worden, de geesten uit alle akkerterreinen aan, en vraagt een zegen voor het uit te planten zaad. De geesten varen nu in den priester en antwoorden door zijn mond. Het laatst vaart Totelo', de geest der buffelhoeders, in den priester. Daar hij een penis heeft van 7 vadem lengte, doet de priester niet anders dan lachen, en maakt daardoor alle omstanders aan 't lachen.

Nu wordt de geblinddoekte buffel op den grond geworpen, en stevig met de pooten aan palen die in den grond zijn geplant, vastgebonden; de kop wordt aan een *palili*-boom vastgesjord. Ook bindt men een varken en legt dit tusschen de pooten van den buffel (*mombeawi)*. Zoo liggen de dieren vaak uren in de zon. Op den buffel heeft men de bovengenoemde *baoha*-bladeren gelegd. Aan de edelen en den gegoeden stand (*kabilaha)* wordt nu ieder een stukje *titiloe*-blad gegeven, waarin een paar korreltjes gekookte rijst om dit op den buffel te leggen. Ieder huis brengt nu een kom rijst met een ei, en stort deze uit op een wan. Vervolgens gaan allen naar huis om zich in hun mooiste kleeren te steken, en de reeds genoemde beschilderde hoofdbanden te halen.

Is men weer bijeen, dan neemt een oude man, de *tomopalala*, rijst uit de wan, en strooit die over de offerdieren; dan neemt hij den met allerlei soorten van foeja offers behangen offerstengel in de hand en bidt: *O! bona noehadia iti rea mai topokamoemoe toetoe' wou'-koe! ane motoebalako iti rea, motoebalako' iti rea, motoempapako' mai, bona noepehadingi do ngkora'koe'. I watoena hamboea' de'e maimoke hidoepa-doepa inde'e. O! Ane hai io ntoi mampopohaki'a', hai demo mai mengkaboela i io, bona noehoerengimi do haki'koe! O! ane hai io ntoi, do mo'ore' mai' woea ntoroendoekoe', hai koeperapi'i i to'a hanto'a de'e noemboloa womo mai. O!*

hondo'o-ndo' wo'o ewei mai, toporande palanta'koe', ane motoempapako iti wei' hai motoebala'ko mai, bona noehadi'i ngkora'koe'. Ane io ntoi modii' no'oe woea ntoroendoe'koe', nocore'a womo mai, lawi' de womokea wo'o mai mombeantia i hamboea' watoena de'ee. Ane io ntoi mampopohaki'a hai noehoerengimo'i do haki'koe', noepakaro'ami do katoewo'koe'. Hai bona nahadia wo'o dode'e to kai pipina pontimbali, ane iti rei'i do woea ntoroendoekoe' hai noewe'i womo mai, lawi' de womoke mai mombeantia. O! bona noehadia wo'o. Datoena inde'e, i tampo' de'ee, i hamboea watoena de'e mombepasisimo komi mai i sanggena ihii'-hii'na rei' tampo', bona maimo komi, maimoke ma'aroe-aroe', maimoke mombeantia, podami pa'i mopapakadoe'a taoena topoholia'. Maia mamperapi' oewaka boerihakoe'; katoro'ana kalindohina tampo'koe' mai koebaho'i, ba apa womi isangkoe kadake mai womi koepetoebalai, koeperandei, bona nipa'araramo poholia'koe'. Le! hane'i komi kipamai mai medoepa-doepa'.

„O! opdat gij mij hoort, die mijn kruin omhult! als gij op uw rug ligt, kom op uw buik liggen, opdat gij naar mijn woorden luistert. Ik zal er toch niet ziek van worden met u te onderhandelen. In dit gebed komen wij elkaar ontmoeten. O! als gij mij ziek hebt gemaakt (bij het sprenkelen met bloed worden ook zieken behandeld), dan ben ik hier om mijzelf wit, rein, te maken voor u, opdat gij mijn ziekte verwijderen zult! O! als gij het zijt, die de goede vrucht hebt naar boven getrokken (weggenomen), vraag ik u ze dit jaar weer te doen neerdalen! Zoo ook gij die mijn voeten schraagt, als gij op uw buik ligt, draai u dan om, om naar mijn woorden te luisteren. Als gij de goede vrucht naar beneden hebt getrokken, trek ze dan weer voor mij naar boven, want in dit gebed houden we weer aan elkaar vast (hebben we weer contact met elkaar). Als ge mij ziek hebt gemaakt, verwijder dan weer mijn ziekte, maak mijn leven goed. En opdat gij van de zijden des hemels (van de vier windstreken) nu hoort, als daar de goede vrucht

is, geeft ze mij hier, want nu hebben we weer contact met elkaar. O! opdat gij het hooret, Majesteit, in deze aarde; vanwege dit gebed doet uw bevelen uitgaan naar alle groeven, inkervingen, ravijnen, dalen van het land, opdat gij komt, komt om met ons vreugde te bedrijven, kom aanraking met ons zoeken, opdat gij de bewerkers van den grond met ziekte bezoekt. Ik kom vragen om de wortels van mijn boontjes (boeriha); de woonplaatsen van de wormen (incarnaties van dooden-zielen) kom ik uitwasschen, en wat ik voor slechte (geheime) wetenschap mag hebben, ik breid mijn handen voor u uit (open en bloot), opdat gij mijn gewas doet gelukken. Ja! daarom deden wij u hier komen".

Men roept ook nog aan Songko Boelawa „goudhoed", d. i. de maan, en Tandoe' Kala „koperen hoorn", d. i. de zon. De maan wordt ook wil Tandoe' Ahe' „ijzeren hoorn" genoemd. Eens zochten die twee ruzie met elkaar, omdat Tandoe' Ahe' de hoorn van Tandoe' Kala wilde hebben en in die twist stierf Tandoe' Ahe', er ontstond maansverduistering.

Na het gebed grijpen ook anderen den offerstengel en gezamenlijk planten ze dien in den grond, terwijl ze hem naar het Oosten laten overhellen.

Nu vangen de priesters aan om den buffel te dansen *(moënde)*. Zevenmaal dansen ze er om heen; de dans wordt hoe langer hoe wilder tot de priesters ten slotte gevoelloos *(bongo)* zijn, doodsbleek en strak voor zich uitstaren. Onder het dansen geven ze de dieren telkens een trap, dan hier dan daar. Vooral het varken moet het ontgelden: het schreeuwt voortdurend tot groot vermaak der omstanders. Langzamerhand valt de een na den ander der priesters uit. Nu is het de beurt der dorpelingen om over de pooten van het dier heen te stappen en het even te trappen of met den voet aan te raken. Men noemt dit *melo'oe*, st. *lo'oe* „opveeren", hetgeen slaat op 't opveeren van den buik van het dier als men er op trapt. Het is een lange stoet. Voorop gaan de rouwdragenden *(tomopali)*, dan de priesters en

edelen, dan de overige dorpelingen; vaders en moeders houden de kleinste kinderen bij de hand en zelfs zuigelingen doet men even in aanraking komen met de dieren. Die niet durven, worden er over heen geleid.

Vervolgens neemt de priester in de eene hand een speer, in de andere een *taba'*-plant, en een slijpsteen. Hij steekt het dier niet direct, maar laat de speer eerst driemaal op den buffel neerkomen en zegt: *O Poee! noepeitaka mai, bona matinoewoe pea.* „O Heer, zie op ons neer, opdat wij lang zullen leven". Dan steekt hij het dier terwijl ook de rouwdragenden de speer vasthouden; hij steekt het op verscheidene plaatsen, niet doodelijk; het dier moet zoo langzaam mogelijk doodbloeden. De priesters drinken het nog „levende" bloed uit de wonden, de omstanders vangen het op in bladeren en bamboe kokers en brengen het naar huis om het tusschen het huisaltaar te steken of naar de akkercomplexen te brengen.

Ook smeert de priester met den slijpsteen of een Dracaena-blad den omstanders bloed op voorhoofd en hals; men noemt dit *moligi,* opdat ze een lang leven zullen hebben.

Om het offerrek en den offerstengel moet nu een omheining van bamboe worden gezet. Mocht een ander dan de priester of de leider der plechtigheid, de *tomopalala,* den gewijden grond er om heen betreden, dan zou hij ziek worden.

De linkerhelft van den buffel en van het varken worden nu in allerijl gekookt, maar het vleesch wordt nagenoeg rauw gegeten. Men steekt het aan stokjes *(rapaidarangi).* Longen en lever worden te zamen met rijst gekookt. Men vecht daar als het ware om. De gal wordt aan den *palili*-boom gebonden.

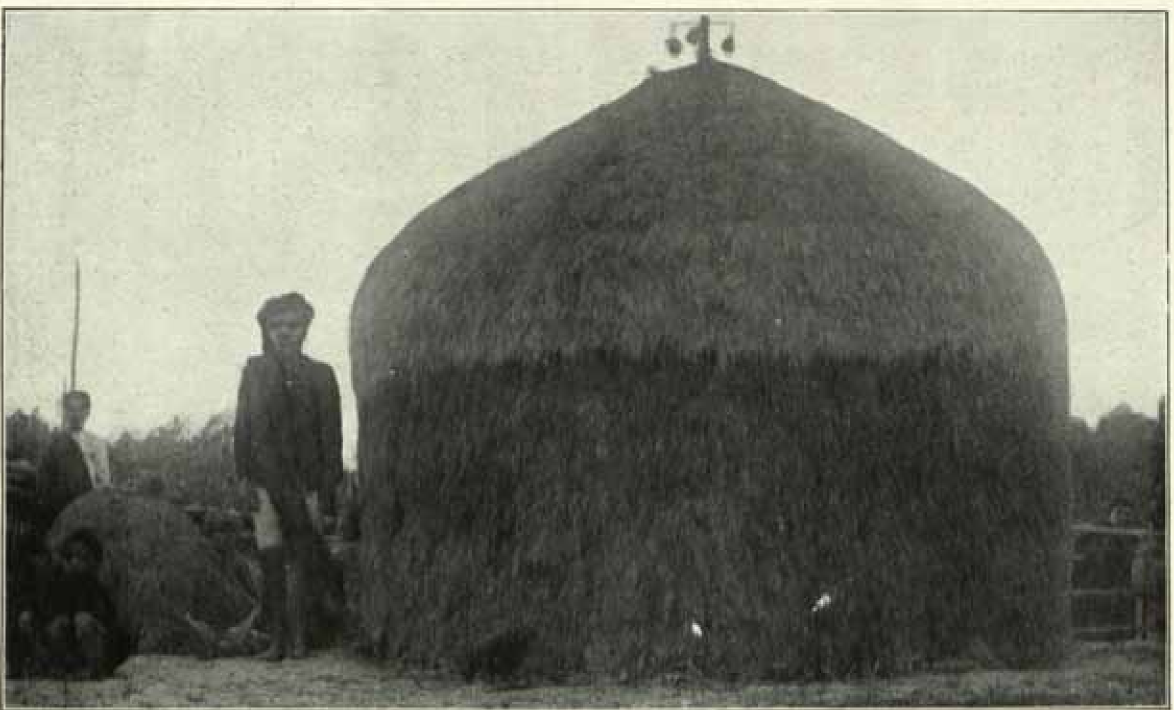
De edelen krijgen nog vleesch mee naar huis *(gai'na).* De leider der plechtigheid krijgt als loon den rechterachterpoot van varken en buffel en een bijl; ook degene die *baoha*-planten heeft gezocht, de *toporepa' pohopa',* wordt beloond. De priester krijgt als loon den kop, een



De buffels zijn in de kraal bijeengebracht om te worden bemedicineerd, opdat ze geen schadelijke gevolgen zullen ondervinden van het omwoelen van den grond bij het bewerken van den sawahgrond.



De voorgangster bij den oogst, de topokoebangi, met kap op het hoofd, en oogstmandje (lolia) om het middel; aan haar linkerhand het offerrek, waarop de rijstvader en de rijstmoeder (twee bossen rijst), en eromheen de stapels rijst als de kinderen.



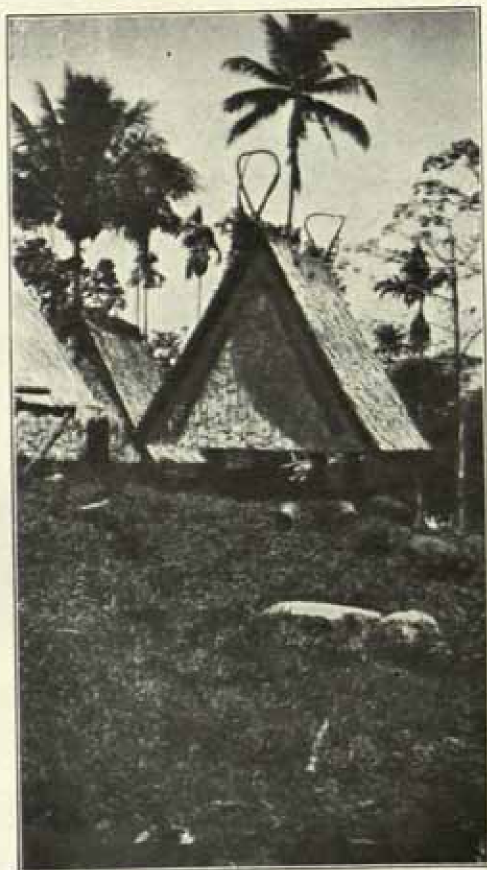
Een zeer groote stapel rijst, die als de moeder wordt aangeduid, met een kleineren stapel er naast als het kind. Naast den stapel staat het Opperhoofd van Bada.

Plaat IV.



De rijstvader en de rijstmoeder worden op een baar naar huis gebracht; er achter gaat de voorgangster bij den oogst en dan volgen anderen, die op verschillende wijzen rijst dragen.

Plaat V.



Een rijstschuur in Bada'.

poot en 18 pakjes rijst; het vleesch wordt op de pakjes gelegd. De *topobati' tali* „beschilderaarsters van de hoofddoeken" krijgen 4 pakjes rijst en 1 pakje vleesch, „opdat hun schilderen haar niet de baas zou worden"; ze zouden dan blind worden en een borstziekte krijgen. De *tomampehadingi noentoe*, „zij die uitlegt wat de priester gedurende zijn trance zegt", krijgt ook 4 pakjes rijst en 1 pakje vleesch. Al deze beloonigen moeten dienen *podana naboentoi tampo' hai pohopa'* „opdat aarde en medicijnen hen niet ziek zullen maken". De leider der akkerwerkzaamheden, *topeoni*, krijgt al de verzamelde ongekookte rijst. Heeft men voor deze plechtigheid een buffel van het moederdorp gekregen, dan moet ieder huis als tegengeschenk aan het moederdorp geven: 1 bos rijst of 4 kati gepelde rijst, en 1 bos mais of 25 kolven. De menschen onderling geven elkaar voedsel ten geschenke *(momberora')*.

De palmwijnkokers zijn gesloten met *ara'*-gras en *hili'* „reukgras". Ook worden groote en kleine bamboekokers gemaakt, die versierd worden met golvende lijnen, opdat het water er vlug in zou stroomen. De kleine kokers zijn met medicijn gevuld, die door den priester gezegend zijn.

Den nacht brengt men door met reidansen, totdat het begint te lichten. Den tweeden dag wordt het feest afgemaakt *(rakahopo'a)*. Allen die onder het een of ander verbod staan *(topopalia)*, eten het eerst datgene wat hun verboden was. Het overschot van 't eten wordt aan den priester en de *topopalia* gegeven. Vervolgens splijt de priester een kokosnoot, telt tot 7 en laat hem vallen. Liggen de beide helften met de holte naar boven *(motoebala)*, dan is dit een slecht teeken, want dan zullen allen die onder verbod hebben gestaan, sterven.

Over Tanimbareesch Taaleigen

door

H. Geurtjens M. S. C.

Met veel belangstelling nam ik kennis van de Jamdeensche en de Fordaatsche spraakleer van Pastoor P. Drable, M. S. C. (Verhandelingen v. h. Kon. Bat. Gen. v. Kunsten en Wetenschappen, Deel LXVII, Eerste en Tweede stuk). Alleen degenen, die zelf aan dergelijk werk hun krachten beproefd hebben, en bij ondervinding weten, welk een som van ingespannen arbeid en naarstig speuren zoo'n boekje vertegenwoordigt, zullen het op de juiste waarde weten te schatten. Doch deze waardeering behoeft gezonde kritiek niet uit te sluiten, die opbouwend wil werken onder de leuze: du choc des idées jaillit la lumière. — Het zijn dan ook enkel ideeën, welke ik tegenover andere ideeën wil stellen ter vergelijking en geen axioma's, die ik wil verkondigen.

Mijn indruk is, dat P. D. in zijn werk vooral de utiliteitskwestie op den voorgrond heeft geschoven: Hoe kan men onze Hollandsche gedachten in 't Jamdeensch of Fordaatsch uitdrukken? — Hij had ook omgekeerd kunnen doen en zich af kunnen vragen: Hoe geeft de inboorling zijn gedachten weer en hoe kunnen wij met zijne taalvormen onze gedachten vertolken? — Daartoe zou hij wat dieper hebben moeten doordringen in het wezen der taal, doch dit had hem wellicht tot andere gevolgtrekkingen geleid.

In twee voorname punten, die het geheele taaleigen beheerschen, kan ik de inzichten van P. D. niet deelen.

1°. P. D. zegt: (112) [1]) „Eigenlijke aanwijzende voornaamwoorden heeft men niet". — Ik stel hier tegenover: Het aanwijzend voornaamwoord, of meer algemeen de aanwijzing of het demonstrativum is de spil, waarom ongeveer de geheele taaltechniek draait. — Het heeft bovendien in 't Jamdeensch iets zoo geheel eigenaardigs, dat het beslist de belangstelling der taalkundigen zal wekken, indien hun aandacht daarop gevestigd is.

2°. P. D. zegt: (120) „Men zegt wel eens, dat in dit soort van talen de werkwoorden eerder een toestand dan een handeling uitdrukken; dat is echter niet waar". Ondanks deze zoo apodiktische uitspraak hoor ik nog tot die „men". Dit is natuurlijk meer een kwestie van 't aanvoelen der taal. Doch ook daarvoor zijn, zooal geen afdoende bewijzen, dan toch zeker waarschijnlijkheidsredenen aan te voeren.

Deze punten zullen we in 't onderstaande wat nader onder 't oog nemen. Wijl we hier met twee verwante talen te doen hebben, gelden deze beschouwingen in 't algemeen voor beide. We zullen dan ook de Jamdeensche spraakleer van P. D. volgen en slechts naar de Fordaatsche verwijzen, in geval daar bizondere aanleiding toe bestaat.

In No. 16 e. v. spreekt P. D. over eindklinkers, die al naar omstandigheden verschijnen, verdwijnen of verspringen. We staan hier m. i. voor een zeer belangrijke eigenaardigheid der Jamdeensche taal, die wel een nadere beschouwing verdient. „De klinkers van den uitgang nu, — zegt P. D. — vervallen of verspringen zeer dikwijls en wel volgens bepaalde regels". Vooral dit vervallen is van belang: wijl ze al of niet kunnen vervallen, behooren ze dus niet tot het wezen zelf van

---

1) De nummers tusschen () verwijzen naar de nummers in de Jamdeensche spraakleer van P. Drabbe. Waar we verwijzen naar een nummer in zijn Fordaatsche spraakleer, zullen we er de letter F = Fordaatsch, aan toevoegen.

het woord, want ze kunnen gemist worden. Dat dit vervallen echter volgens bepaalde regels geschiedt, bewijst, dat het niet willekeurig is en deze klinkers dus een rol te vervullen hebben: ze hebben een reden van bestaan.

P. D. geeft enkel het feit aan, zonder de reden na te vorschen. Ze ligt dan ook niet voor de hand. Toch durf ik een gissing wagen. Ik vraag me n. l. af, of deze uitgang *e*, *i* of *o (oe)* niet een demonstrativum zou zijn, dat vervalt, wanneer een andere aanwijzing in de plaats komt; gebeurlijke uitzonderingen daar gelaten. Op deze uitzonderingen moeten we op voorhand bereid zijn, wijl we hier met een verdwijnenden regel te doen hebben, die in 't Noorder-dialect reeds volkomen te loor ging en in 't Zuidelijk niet meer zuiver wordt aangevoeld, zooals trouwens P. D. ook vermeldt.

De demonstrativa zijn in al deze talen zeer verward. Ook in 't Keieesch, Fordaatsch en Marindineesch hebben we daarvoor alle klinkers, zonder dat ze respectievelijk een bepaald geslacht of getal aanduiden. Wellicht is dat oorspronkelijk wèl zoo geweest, want vele vormen wijzen nog duidelijk in die richting, vooral in 't Marindineesch. Ofschoon deze enkelvoudige demonstrativa als zoodanig zelden voorkomen, hebben we toch voorbeelden genoeg, waaruït duidelijk blijkt, dat ze beslist demonstrativa zijn. In 't Marindineesch komen ze ook nog wel afzonderlijk voor; in 't Jamd., Ford., en Keieesch alleen *i* of met zichzelf verdubbeld, b. v.: *i-(j)-a*, deze, die.

Men dient echter steeds in 't oog te houden, dat in al deze talen de demonstrativa niet alleen een persoon of een plaats aanduiden, maar een aanwijzing vormen in den ruimsten zin en dus ook even goed kunnen wijzen op tijd of hoedanigheid (c. q. hoeveelheid). Eenzelfde aanwijzing kan dus beteekenen: dit, hier, nu, zoo of zooveel, en vragend gesteld: wat? of wie? waar? wanneer? hoe? of hoeveel? Bovendien treden ze nog vaak op als elativa om op een woord of een heelen zin meer nadruk te leggen of een tegenstelling in te leiden. En

door gebruik of misbruik zijn ze in deze betrekking vaak verworden tot enclytica ornantia of eenvoudige stopwoordjes.

Verder bedenke men, dat de demonstrativa in deze talen vaak tevens koppelwoorden zijn, zoodat men voor 't juiste begrip er in vele gevallen een onzer koppelwoorden moet bijdenken. B. v.: *tomwat ini silai*, man die (is) groot, die man is groot. Dit komt vooral duidelijk uit in 't Marind., waar men bij de werkwoorden *steeds* een koppelwoord heeft. Dit koppelwoord nu is het demonstrativum, dat zonder meer alleen aanduidt, dat de handeling in betrekking staat tot een persoon. Wil men aanwijzing van tijd of wijze daaraan toevoegen, dan wordt dit demonstrativum met daartoe dienende praefixen verbonden.

Deze eindklinkers nu doen in 't Jamdeensch dienst als aanwijzing of zooals alle demonstrativa soms ook als elativum of enclyticum ornans. Zonder verbinding met andere aanwijzingen vormen zij dus de meest algemeene aanwijzing en als zoodanig heeft men ze m. i. hier te beschouwen. Men zou ze dus kunnen beschouwen als een soort lidwoord.

Dit moge vreemd schijnen, maar dat is juist de reden, waarom ik er de aandacht op wil vestigen. In 't Marind. hebben we intusschen iets, dat hiermee volkomen overeenstemt. Hier is echter dat demonstrativum steeds met een tijdsaanwijzing verbonden; b. v.: de zin: dat is mooi, zal men in 't Mal. vertalen door *bagoes*, in 't Kei. door *book*, in 't Ford. door *malolin*, allemaal zonder bepaling; maar in 't Jamd. door *ngamon-e* en in 't Marind. door *waningap ka* of *ke*, dit (is) mooi of meer algemeen: het (is) mooi. Ik heb daarom in 't Marind. dit *k-a* eveneens met een lidwoord vergeleken.

P. D. geeft in zijn spraakleer een heel stel vernuftige maar ingewikkelde regels om het verschijnen of verdwijnen dezer klinkers te bepalen. Dat wordt heel wat eenvoudiger, indien we vooropstellen, dat het demonstrativa zijn en ze bijgevolg vervallen zoodra een andere

aanwijzing ze komt vervangen. Ik sprak reeds van uitzonderingen, waarmee men ook bij de toepassing der regels van P. D. rekening heeft te houden. Men heeft hier immers te doen met een vervallenden regel, zooals er in deze talen zooveel aan te wijzen zijn en men beseft er dus de oorspronkelijke kracht en beteekenis niet meer van. We zullen dit door voorbeelden toelichten.

Van stammen vormt men bijvoeglijke naamwoorden (17), b. v.: van *foet* heeft men het bijv. naauw. *mafoet-i*, wit. Dit *ma* geeft evenals 't Maleische *me* een toestand aan. *Ma-foeti* beteekent dus: hetgeen wit (is). Maar bij den werkwoordelijken vorm *nangfoet* vervalt het demonstrativum. *Nangfoet* toch is een samenstelling van *na*, aanwijzing 3en persoon, *nga*, dat evenals *ma* een toestand aanduidt en daarom ook evenals dit dient om toestandswoorden of bijvoegl. naamwoorden te vormen en den stam *foet*. *Na* vervangt heel natuurlijk het algemeen demonstrativum en het beteekent: Hij of het (is) wit.

Wanneer een bijvoeglijk naamwoord het zelfstandig naamwoord bepaalt, verliest het zelfst. naamwoord het demonstrativum. B. v.: *tomwat-e*, de man in 't algemeen; *tomwat ngafele*, man de mooie; dus door het bijvoeglijk naamwoord reeds nader bepaald. — Dit geldt ook, wanneer een zelfstandig naamwoord door een ander zelfstandig naamwoord bepaald wordt; b. v. *soear-e*, kam en *doeri*, been; *soear-doeri*, kam de beenen of de beenen kam. Hier stuiten we echter reeds op uitzonderingen, want *babi-ene*, moeder-varken, zeug, van *babi*, varken en *ene*, moeder, zou moeten zijn: *bab-ene*. Van *boeb-oe*, fuik en *talabar*, (v. *ta* demonstrat. dat, die en *labar*, liggen) liggend, hebben we zoowel *boeb-talabar* als *boeb-twalabar* (*w* = *oe* met verspringing). *Pnoew-e-doean*, dorpeling; maar wel weer *oel-maninik*, hoofdpijn. Dat echter samenstellingen als deze, dat n.l. het tweede woord bepaald wordt door het eerste „in tegenstelling met heel de taal" zou zijn, zooals P. D. beweert (58), betwijfelen wij. Of hebben we hier niet

eenvoudig te doen met een genitivus praepositivus of Polynesischen genitivus, zooals men die eveneens in 't Keieesch en Fordaatsch heeft om n.l. een zeer nauwe betrekking aan te geven? Het dient daarom o. a. ook om familie-betrekkingen aan te duiden, b.v.: *Lembit-aman*, Lembit z'n vader, de vader van Lembit.

In (19) vinden we verschillende voorbeelden, waarbij onze stelling in 't gedrang schijnt te komen. Daar valt echter nog over te praten. We brengen dan even in herinnering, dat men in deze talen zeer kwistig met demonstrativa omspringt, heel veel meer dan in onze talen, wegens den geheel verschillenden zinsbouw. Ook, dat die demonstrativa vaak ter versterking of ook wel willekeurig onder elkaar verbonden worden. — Waar we dus hebben *kammam babi*, ons varken, dat volgens ons *kammam bab* zou moeten zijn, hebben we wellicht te verstaan en te schrijven *kammam bab i*. Dat *kan* dan ook meer bepaald beteekenen: dit ons varken, maar even goed gewoon: ons varken. Vergelijk in 't Keieesch, waar men deze eindletters niet kent en men ons varken toch zou vertalen: *ammam wāv* of *ammam wāv i;* b. v. *ammam wāv i enmāt*, ons varken is gestorven, hetgeen men in den volksmond ook zou hooren als: ons varken dat is gestorven. Zoo dus ook voor *ini babi silai*, zou men kunnen zeggen: *ini bab i silai*, hetgeen de volksmond bij ons ook zou vertalen door: zijn varken dat is groot. — Zoo zou men ook *lere né*, die dag en *lere jé*, deze dag kunnen schrijven: *ler ené* en *ler ejé*. Waarom toch niet even goed *ené* of *iné* als *ané*, dat P. D. wèl aangeeft, (112) doch als welluidendheidsvorm. Maar wijl *é* en *i* even goed demonstrativa zijn als *a*, waarom zou men dan *né* niet bij voorkeur met die demonstrativa verbinden, wanneer die het algemeen demonstrativum van 't woord zijn, dat bepaald moet worden? In 't Keieesch wordt *en* juist andersom verbonden: *en-hé, en-ja, en-i,* enz.: doch *jé* dat daar *ja* is, wordt zoowel tot *é-ja* als tot *i-ja* verbonden.

Bij meervoudsvormen (20) vervangt natuurlijk de meervoudige aanwijzing de enkelvoudige. Of ook kan men zeggen, dat het meervoud ook een nadere bepaling is, die voor de algemeene in de plaats treedt. Dit demonstrativum toch geeft niet het enkelvoud aan, maar 't begrip in 't algemeen ook afgezien van getal. De aanduiding van 't getal vormt dus ook een nadere bepaling.

Hetgeen P. D. (21) bezittingsvormen noemt, zou men wellicht juister betrekkingsvormen kunnen noemen. Ze duiden immers niet op een bezit, maar op een betrekking tot iemand of iets, ofschoon praktisch deze beide begrippen elkaar meestal wel zullen dekken. Ze vormen dus een strikte bepaling, die de algemeene vervangt; b. v.: *lim-e*, hand, *lim-ang*, mijn hand.

Plaatsnamen behouden den uitgangsklinker, wanneer ze bijvoeglijk gebruikt worden (22). Zou dit niet voor meerdere woorden het geval zijn? — In vele talen toch worden toestandswoorden gevormd door achtervoeging van een demonstrativum. Vgl. de verleden deelwoorden in Grieksch, Latijn en ook in de Germaansche talen. Het zelfde hebben we in 't Marind., b. v.: *kahivd*, sterven, *kahivd-a*, de doode, dood, wie of wat dood is. Zou men aldus niet hebben: *Ser*, het eiland Sera; *Ser-e*, die of dat van Sera, Serasche? Zoo ook *marmar*, noorden, *marmar-e*, het noordelijke. In het voorbeeld *marmar namin mbè?* waar is 't noorden? hebben we weer een heel ander geval. *Mbè* is hier bepaling van *marmar*, en geen bijwoord maar een aanwijzend voornaamwoord. Het is op zichzelf niet vragend, maar wordt dit alleen door de betoning. (We komen daar verder op terug.) Men zou dus moeten vertalen: bevestigend: dat of daar noorden ligt; of vragend gesteld: waar noorden ligt?

De ontkenning vervangt natuurlijk ook de algemeene bepaling (23). *To* geen is even zoo goed een bepaling als één.

Bij andere rededeelen verwacht men deze algemeene bepaling niet, omdat die over 't algemeen zelf als bepaling optreden. En waarom zou men ze daarbij niet even

goed aantreffen, indien ze iets anders waren dan demonstrativa? Bij werkwoorden zou men ze kunnen hebben, omdat die ook vaak zelfstandig gebruikt worden. In 't Marind. heeft men dan ook voor die gevallen de algemeene bepaling bij ontstentenis van een andere. Bij sommige bijvoeglijke naamwoorden vindt men ze weliswaar, maar behalve dat we rekening dienen te houden met bindletters voor de welluidendheid, waagde ik daarvoor hierboven al een verklaring. Dat we hier echter wel beslist met demonstrativa te doen hebben, blijkt nog uit de bezittelijke voornaamwoorden (30). Wanneer die bijvoeglijk gebruikt worden, verlieze ze het algemeen demonstrativum, omdat het bepaalde woord daarvoor in de plaats treedt; b. v.: jakning ...., mijn ....; maar *jakning-oe*, het mijne. Ketnin ..... ons; *ketnind-e*, het onze. Kammam ....., ons ....; maar *kammam-i*, het onze.

Wat P. D. zegt (30) over de eindklinkers bij voorzetsels en bijwoorden, is iets geheel anders, waarop we verder zullen terugkomen. Deze toch zijn veelal samengesteld uit verschillende demonstrativa en behooren deze eindklinkers tot de eigenlijke samenstellende deelen van het woord. Het is dan al vanzelf duidelijk, dat ze niet vervallen, wijl ze niet gemist kunnen worden en hoogstens om welluidendheidsredenen meer of minder betoond worden.

Wijl we hier met een verdwijnenden regel te doen hebben, kunnen we dien natuurlijk niet met volstrekte zekerheid vaststellen. We meenen echter in het voorgaande de stelling wel aannemelijk gemaakt te hebben, dat we in deze eindklinkers niets anders te zien hebben, dan een algemeen demonstrativum, een soort lidwoord dus. Behalve dat dit wel een opvallende eigenaardigheid is in deze taal, die zeker den taalkundigen belang in zal boezemen, zal het voor 't praktisch gebruik heel wat eenvoudiger zijn, wanneer men als algemeenen regel kan aannemen, dat de algemeene bepaling of de eindklinker vervalt, wanneer een andere bepaling ze komt vervangen.

Nu komen we aan een tweede zeer belangrijk punt voor het inzicht in deze talen. — „Eigenlijke aanwijzende voornaamwoorden heeft men niet" zegt P. D. (112). Ik geloof veeleer, dat ze den grondslag vormen voor de geheele taaltechniek. We bezigen dan voor voornaamwoord liever den naam demonstrativum, wijl eigenlijk alle voornaamwoorden aanwijzingen zijn, en niet altijd voor een nomen of naamwoord optreden.

Als den grondvorm der demonstrativa zagen we reeds de klinkers, en dit zoowel voor 't Maleisch als voor 't Jamdeensch, Fordaatsch, Keieesch en Marindineesch. Ze treden echter zelden afzonderlijk op en zijn meestal met andere aanwijzingen verbonden. Ze wijzen echter zoowel op tijd, wijze plaats en hoedanigheid, c. q. hoeveelheid, als op een persoon of plaats. Sommige verbindingen zijn echter door 't gebruik, doch niet uit den aard der samenstelling tot een meer bepaalde beteekenis beperkt. Uit hun aard echter kunnen ze zoowel beteekenen: hier, nu, zoo, zooveel, als die, dat; en vragend gesteld ook: waar? hoezoe? hoeveel? wanneer? als wie? wat?

De aanwijzing *jé* (112) = *i-é* = deze, dit: maar kan ook beteekenen: dit nu, dit zoo. Deze algemeene aanwijzing, die ook *a* of *o (oe)* kan zijn, wordt met allerlei partikels verbonden en ook met zichzelf; b. v. *i-é*, *i-a*, *m-é*, *n-é*, *d-é*, *l-é*, *t-é*, *s-é* en deze verbindingen weer met andere partikels, b.v.: *w-en*, *f-en*, enz. Krachtens deze verbindingen of door het gebruik wordt de beteekenis der verschillende vormen gewijzigd en beperkt.

Het zijn dan ook niet „tijd en plaats aanduidende woorden, bijvoeglijk gebruikt" (112), maar veeleer, wijl men er, zooals we reeds opmerkten, veelal een koppelwoord bij moet denken, veeleer aanwijzende zinnen; b. v.: *ler-e (j)-é*, zon of dag deze (is) het, dag deze, vandaag. [Of *ler-e* van dagen (gesproken), deze is het].

Wanneer men de zaak zóó beschouwt, worden vanzelf ook vele duisterheden opgehelderd. B.v. de invoeging van *nj* of *n* (60) om van werkwoorden zelfstandige

naamwoorden te vormen. Deze *n* is niets anders, dan de in al deze talen algemeene aanwijzing voor den 3en persoon; dus met het demonstrativum *i* verbonden, *n-i*, = dit (is) zijn. B. V.: *sombe*, offeren; *snjombe*, = *ni somb*, zijn offeren is het, zijn geoffer, offer. Dit *zijn* is echter geen persoonsaanwijzing, maar duidt op den toestand en wil dus letterlijk zeggen: het offer zijn in-gang-zijn. Het offer van hem, zou men vertalen: *ni snjomb*.

Of hierdoor echter ook het woord *Tanémbar* te verklaren is, zou ik in twijfel willen trekken. Het zou dan volgens P. D. komen van *témbar*, verzinken en beteekenen: het verzonkene (land), hetgeen al heel weinig met de werkelijk klopt, wijl vele streken van Tanimbar nog al van uit de hoogte op de zee neerzien. Zou dat *tan* niet familie zijn van 't Maleische *tanah*? en *mbar* misschien van *barat*, dus Westland? — Dit moge vreemd klinken, wijl ze hun land ook *Timoer* of Oostland noemen. Volgens de legenden heeft in lang vervlogen tijden een volksverhuizing plaats gehad van Bali en Lombok in oostelijke richting. Men kwam dus in een land dat oostelijk lag en dus gevoeglijk oostland genoemd kon worden. Maar men kwam uit het Westen en bleef zich dus misschien in tegenstelling met de oerbevolking nog westerling noemen. Ik geef echter ook deze verklaring graag voor een betere. — En à propos, zou *Jamdéna* of *Jamréna* tòch niet moederland beteekenen? Het klopt zoo geheel met de associatiebegrippen dezer volkeren. Vgl.: Keieesch *noehoe tên*, moederland, voor de grootere eilanden en *noehoe janat*, kindland, voor de kleinere eilandjes. De bewijsvoering door P. D. hiertegen aangevoerd (2 en 3) is al heel zwak ....

Het telwoord *lese* (70) blijkt dan te zijn een samenstelling van de aanwijzing *le* en het telwoord *sa* of *sé* = deze of het eene, deze alleen, dit enkel. Vgl. Keieesch: *me-hè* van *ma* of *me* demonstrativum en *hè* = wisselvormig van *sé*.

Zoo zou *fen*, althans letterlijk, niet te vertalen zijn door „ten getale van" (72), maar door: die zoo, die aldus. *Fen* toch is en samentrekking van *fen*, stam voor gestalte, aanzien, en *n*, 3e persoon, dus *fen* = het (is) alzoo. Vgl. Kei.: *fel-i*, *fel-en-hé*, aldus. Hiervan zijn *wen* en *bè* slechts nevenvormen, door gewone klankwisseling daarvan onderscheiden. Zoo hebben we dus ook (75): *i fen lim*, dat is zoo vijf of dat is de vijfde.

Evenzoo beteekenen *bolar* en *farsa* (82) eigenlijk niet: „in het wilde weg". Dit *far* is weer duidelijk verwant met *fel*, of door de gewone klankwisseling van *l* in *r*, of door samentrekking van den meervoudsvorm *felar* tot *far*. *Sa* = één. Dus *far-sa* = deze (zijn) als één, te samen, op een hoop. — *Bolar* hangt waarschijnlijk ook met *felar* samen. Het is een buitennissige vorm, om iets buitennissigs uit te drukken. Vgl. ook de versterking *bolar-balir* en de Keieesche samengestelde vorm *wol-tên*.

Een nauwkeurige beschouwing der persoonlijke en der bezittelijke voornaamwoorden is van belang voor ons betoog, dat de werkwoorden vooral toestandswoorden zouden zijn.

We stellen dan voorop de stamklanken der persoonsaanwijzing in deze talen. Als zoodanig hebben we:

1e persoon: *k*; meerv.: aangesprokene ingesloten: *t* of *d* (*nd*); aangesprokene uitgesloten: *m*.
2e persoon: *m*; meerv.: *m*.
3e „ *n*; „ *r*.

Nu valt het op, dat we deze stamklanken niet in alle persoonlijke voornaamwoorden aantreffen. De 3e persoon is eenvoudig de algemeene aanwijzing *i*. Ze zijn voor 't Jamdeensch:

1e persoon: *jak*; meerv.: aangesprokene ingesloten: *kit*.
„ uitgesloten: *kam*.
2e „ *ko*; „ *kmi*.
3e „ *i*; „ *sir*.

Wèl vinden we ze echter in alle bezittelijke voornaamwoorden. Die zijn voor 't Jamdeensch:

1e persoon: *ning* ($g = k$); meerv.: aangesprokene ingesloten: *nind* ($nd = d$); meerv.: aangesprokene uitgesloten: *mam*.
2e persoon: *nim*; meerv.: *mir*.
3e „ *ni*; „ *nir*.

Zelfstandig gebruikt krijgen ze het algemeen demonstrativum; *ning-oe*, het mijne; *nim-e*, het uwe; enz. Bijvoeglijk gebruikt vervangt het object het voornaamwoord, b. v.: *ning tais*, mijn sarong.

In 't Fordaatsch en Keieesch vervalt de stamklank nog voor den 1en persoon enkelvoud, n. l. Ford. *ja(a)*, Kei. *jaw* en gewestelijk *ja*. Doch in den 2en persoon meervoud der bezittelijke hebben we *bir* voor *mir*, als verkorting van *im-bir* of *mi-bir*.

We vinden deze stamklanken ook terug in alle betrekkingsvormen, b. v. *oer-a*, broer of zuster.
1e persoon: *oer-ang*; meerv.: aangesprok. ingesloten: *oer-nindar*; meerv.: aangesprokene uitgesloten: *oer-mjamjar*.
2e persoon: *oer-am*; meerv.: *oer-mir*.
3e „ *oer-an*; „ *oer-nir*.

Ze zijn in dit geval beslist bijvoeglijk gebruikt en 't is dus wel zeer twijfelachtig, of de door P. D. (92) aangegeven vormen de eigenlijk regelmatige zouden zijn. Wij gelooven eer dat de regelmatige zijn zooals ze feitelijk ook in gebruik zijn.

Voor 't Ford. en Kei. hebben we hier ook *b* voor den 2en persoon meerv.

We vinden deze stamklank in al deze talen ook terug bij alle personen in de vervoeging der werkwoorden. Dan is men toch geneigd, zich af te vragen, of ze in die vervoeging ook niet dezelfde rol zouden spelen. B. v.: *tomwatar r-amin*, de menschen hun zitten (is), de menschen zitten; *na-oedan*, zijn (of algemeen) het regenen (is), het regent.

Gaan we verder met onze ontleding der demonstrativa, dan worden ook de eenigszins afwijkende Fordaatsche aanwijzingen duidelijk. (*f* 79). *Eri* en *veli* of liever *ér-i* en *vel-i* zijn eigenlijk werkwoordstammen in verbinding met het demonstrativum *i*. Het beteekent: wenden, keeren. Vgl.: Maleisch *balik*, Ford. *wa-wal*, Kei. *wāl*. Vandaar ook Ford. *éwal*, Kei. *wel*, Jamd. *vali*, weer, nog een keer. Bij deze aanwijzing let men meer op het gekeerd, c.q. afgekeerd zijn, = daar, gindsch. Men hoort daarbij door een zelfstandig naamwoord of voornaamwoord aan te duiden wat afgekeerd is. *Eri* en *veli* kunnen daarom niet zelfstandig gebruikt worden *en-eri* en *en-veli*, het hier of daarheen gekeerde, wel.

Zoo is *ov-i* ook een samenstelling van den stam *ov* en het demonstrativum *i*. *Ov* is insgelijks een werkwoordstam: Ford. *ov-oen*, Kei, *hoev*, Jamd. *ow-āk*, die allemaal beteekenen samen komen of samen zijn. Dus *ov-i* = die of zij samen.

Wat de vragende voornaamwoorden betreft, geloof ik, dat we die eigenlijk niet hebben, indien men daaronder althans verstaan wil woorden die op zichzelf een vragende beteekenis hebben. *I-sé* of *sé* toch is op zichzelf niet vragend. Dit *sé* of *sa* heeft een zeer uitgebreide beteekenis. Het is het separativum *s*, dat we niet alleen in al deze talen, maar ook in onze Europeesche talen terugvinden, zoowel oude als moderne. Het beteekent dus afzonderen, verwijderen en van daar: wat afgezonderd is = enkel, één. Mal., Jamd., Ford., Kei. *sa*, Marind. *is*. Maar het beteekent ook: tot een, op een, bij een, samen. Vgl.: Kei. *am-is*, wij samen. Het is dus: één, enkel, slechts; dat is echter ook iets, dat afgezonderd, uitgezonderd, elders of anders is dan de rest, dus ook: ander, anders en vandaar ook: anders dan men 't gewoon is (= eenig) of als het behoort, dus: vreemd, verkeerd, zondig. Mal. *sa-lah*. Jamd. en Ford. *sale*, fout, schuld. Kei. *sa*, verkeerd mis, schuld. Vgl.: Marind, *isi*, ander, anders, opnieuw, nog meer, nog eens. Het kan ook als bepaling optreden en als zoodanig zagen we het

reeds in *le-se*, die enkel, die allen en zoo kon het ook beteekenen: die zelf, zich. In al deze beteekenissen vinden we het als *sa*, *se*, *so* of *is* in al deze talen terug. Het *si* door P. D. vermeld (*f* 117) is niets anders. Als men 't zoo verstaat, zijn met een alle beteekenissen duidelijk. 1e Een blijvende toestand, b.v.: *n-rea*, hij ziet, *n-si-rea* hij zelf ziet of hij ziet vanzelf, = hij is ziende. 2e Een veelheid van onderwerp, b.v.: *r-fallak*, zij spreken, *r-si-fallak*, zij samen of bijeen spreken. 3e Een wederkeerigheid, b.v.: *raraning ira*, ze roemen hen, *r-si-raning ira*, zij samen roemen hen. Als ze allemaal hen, d. i. de anderen roemen, dan roemen ze elkaar. Vgl.: de oud-Holl. wendingen waar haar vaak elkaar beteekent, b.v.: sy sierden haer (= elkaar) op. Dat men niet beslist overgankelijke werkwoorden daarvoor noodig heeft, is dan ook niets merkwaardigs meer, b.v.: *r-si-reva*, zij worstelen samen en dat is natuurlijk met elkaar. Dit *si* geeft evenmin als ons samen uit zijn aard een wederkeerigheid aan, maar door den samenhang of den aard van 't werkwoord dikwijls wel als b.v.: samen spelen, stoeien, vechten, enz..

Tot dit *sa* brengen we ook de aanwijzingen *sé* of *i-sé*, meerv. *mbéar* terug (113), terwijl dit *mbé-ar* een heel andere samenstelling is. *Sé* beteekent dus enkel, alleen (= al-een) en *i-sé*, deze, dit enkel. Dat de aanwijzing *i* meestal vervalt als het bijvoeglijk gebruikt wordt en *sé* uitsluitend bijvoeglijk gebruikt wordt, spreekt dan wel vanzelf. Voor *i-sé* vgl.: Mal. *si-toe*, Kei. *en-hé*, Marind. *é-hé*, die geen van alle vragend zijn. Alleen de vragende betoning maakt dan ook *sé* of *i-sé* vragend; *i-sé* deze slechts of deze maar; vragend gesteld: wie maar? wie? — Voor *mbé* of *mbé-ar:* Dit *mbé*, waarvan *mbé-ar* een gewone meervoudsvorm is en ook als *bè* in al deze talen voorkomt, is verwant met *fel* gestalte, wezen, hoedanigheid en beteekent dan ook evenals de samenstellingen *far* en *fel*, *wen* en *fen* van denzelfden stam: aldus, zoodanig, alzoo. Ofschoon het dan ook in 't Jamd., Ford. en Keieesch meestal in vragenden zin

gebruikt wordt, is het uit zijn aard niet vragend en komt het ook wel in stellenden zin voor, b.v. Keieesch: *tomat en-bè enboer ning afafa, oebangil i*, den mensch den dusdanigen die mijn zaken steelt, zal ik slaan. Vgl. Maleisch *a-pa*, Marind. *ap*.

Sa-fe of meervoud *sa-fa-r* is evenmin uit zijn aard vragend, n.l. *sa* een en *fe* of *fel* zoodanige.

Wijl ik voorop stel, dat we in deze talen geen voegwoorden hebben, kan ik het natuurlijk niet met P. D. eens zijn, als hij *ma* een voegwoord noemt. (114). Het is volgens mij alweer een demonstrativum. Vgl. Mal. *ma-na*, aldaar, alwaar. Ook in 't Marind. hebben we dezen stam in vele woorden, b.v.: *nama*, dit hier = nu. Het bepalingaankondigend voornaamwoord *ma-ng* (115) is ditzelfde *ma* in verbinding met *n* van den 3en persoon en *g* voor welluidendheid, = hij die, dat in de vervoeging dan ook heel natuurlijk het voornaamwoord vervangt, b.v.: *na-tanoek*, hij spreekt; *ma-n(g)-tanoek*, hij die spreekt. In 't Keieesch hebben we 't zelfde *mang* en daarnaast de zuivere meervoudsvorm *ma-r*, zij die. De aanwijzing *ma* dient dan ook niet als voegwoord, maar wel als een tegenstellinginleidend tusschen twee zinnen, b.v.: *bete koetanoek kor tomwate ma maniap nma nbal*, zoo juist sprak ik tot den man — dat (is) — hij is gisteren ook gekomen; zoo juist sprak ik den man, die enz..

Bij de Fordaatsche telwoorden (*f* 40) is de eerste letter *i* alweer geen voorvoegsel met de beteekenis van een stukswoord, maar alweer niets anders dan een demonstrativum. De stammen der telwoorden zijn: *sa*, *roe*, *tel*, *faat*, enz. en *i-saa* = dat (is) een, *i-roea*, dat (is) twee, enz.. Vgl. in 't Kei. *en* of *ein*, *en-sa*, *en-roe*, dat (is) een, dat (is) twee. In 't Keieesch wordt het dan ook regelmatig door een gebeurlijk stukswoord of ander demonstrativum vervangen, b.v. *mantiloer watoe-roe*, eieren twee stuks. Doch *reffa*, vadem en *vloeri* tiental, die P. D. als stuksnamen noemt, zijn dat heelemaal niet. Intusschen kan ook het demonstrativum *i* in 't For-

daatsch door een ander vervangen worden, b.v.: *am-teloe*, wij drieën, *im-lime*, gij gevijven.

Ook bij de voorstellingswijze der werkwoorden treden de demonstrativa op den voorgrond. (151 e. v.). Wat de twijfelende wijs betreft, geloof ik, dat de twijfel wel hoofdzakelijk zal worden uitgedrukt door het partikel *ke* of *ka*, dat we in 't Ford. en Kei. ook met den werkwoordelijken uitgang terugvinden, n. l. *ke-ne* of *ke-n*. (Mal. ke-nal). Het beteekent: treffen, het doel bereiken. *Ka* of *ke* treeds echter ook in al deze talen op als gewoon demonstrativum. Vgl.: Mal. *ka* zoowel vragend achter een zin: *ka?* is dat? als plaats aanwijzend: naar, waarts. Ford. *vek-ke*, = ook dat. Keieesch *a-ka?* wat (is) het? = wat? enz. *kene* en *ken* en *kenal* zijn dan wellicht ook enkel betrekkingsvormen van *ke*. *Kene* dat is 't 'm, c'est cela. *Ta* en *la* zijn demonstrativa, die we in al deze talen onder verschillende vormen aantreffen, *ta*, *té*, *la*, *lo*, *le*, *al*.

Voor de gebiedende wijs hebben we *wen-i*, aldus, alszoo; of *ndé*, dat weer met het vorige *té* of *ta* samenhangt.

In de aansporende wijs *ma*, dat we reeds zagen en *no*, nevenvorm van *ni* of *né*. Dus *ma* of *né mti*, dat (zij), gij gaat.

Voor de ontkennende zinnen. De ontkenning is *to* of *ta*, Mal. *ta*. En *ta-té* = de ontkenning *ta* met het demonstrativum *té*, = dat of zoo niet, neen, of dat (is) niet of zoo (is) niet. Vgl.: Mal. ti-da = it(oe)-ta, dat (is) niet. *Ta-té* bepaalt dan ook geen werkwoord, omdat hier de ontkenning *ta* reeds *té* bepaalt. — Ook de bevestiging, ja, is in al deze talen niets anders, dan een zuiver of min of meer gemoduleerd demonstrativum. Mal.: *i(j)a;* Jamd.: *o, o(w)oe;* Ford.: *o-oe, i-i;* Kei.: *é, o(h)o;* Marind.: *é, éi é, o(h)o,* = dat zoo, dat is.

Het Fordaatsche *farané* (F. 127) is echter heelemaal geen ontkenning. Het is samengesteld uit *far*, alzoo en 't demonstrativum *ne*, dus *far-ané* = alzoo (ware) dat, ware het. B.v.: *tomat injai farané nangrihi* moet dus

ook eigenlijk niet vertaald worden: die man spreekt heelemaal niet; maar: die man, ware het zoo, hij spreken; als die man maar sprak!

Door ontleding wordt ook *lolone* (158) duidelijk, n.l. verdubbeling van 't demonstrativum *lo* en *né* = dit hier, of zoo, of nu, of al. De zin: *nma lo nda tate* is eigenlijk een driedubbele zin, n.l.: *nma lo*, hij is gekomen, *nda*, dat (is), *ta-te*, dat is niet; of vragend gesteld: Hij is gekomen, is dat? is dat niet? is hij gekomen of niet. Het ontkennend antwoord, dat hier op volgt moet volgens Indonesisch taalgebruik een bevestiging zijn, n.l. het niet-komen wordt bevestigd, dus: *lolone*, dat al, of dat zoo (is), n.l. dat hij niet gekomen is. *Lolone* is dan ook heelemaal geen ontkenning, maar een bevestiging en we hebben 't dus in zinnen als *lolone natanoek*, hij spreekt nog, geheel in dezelfde beteekenis te verstaan als hierboven. In 't Keieesch hebben we voor *lolone* het woordje *hoeb*, dat op dezelfde wijze gebruikt wordt. Het gebruik heeft hier echter de eigenaardigheid aan gehecht, dat het, als bepaling bij een werkwoord geplaatst, daarvoor gezet, beteekent: nog, en daarachter: nog niet; b.v.: *i hoeb enwehè*, hij roeit nog; *i enwehè hoeb*, hij roeit nog niet.

Het is alleszins begrijpelijk, dat men achter vragende zinnen, waarop men een bevestigend antwoord verwacht, alleen de vraag *ndé*, plaatst, = dat (is), of vragend: dat toch? (toch = dat ook), immers?

Wijl vele bijwoorden aanwijzingen zijn van plaats, tijd of hoedanigheid, is 't natuurlijk, dat ook in hun samenstelling de demonstrativa een belangrijke rol spelen. Ze komen dan ook alleen tot hun volle recht wanneer men ze daarin ontleedt. (186 e. v.)

Fele lese, of *fe-le le-se*, zoo of als dit (is) (is) dit enkel, = als dit, alzoo, op dezelfde wijze, eender.

Noak ané of liever *nowak ané*. Het beteekent dan ook: samenzijn of samen komen, verzamelen, van den stam *ov*, samengesteld met een anderen stam, die eveneens verzamelen beteekent, n.l. *oek*, vgl. Kei. *en-oek*,

verzamelen. Vgl. van dezen stam *oek* de afleidingen: Jamd. *foek*, ook; Ford. *vekke* en *aoek*, (eigenl.: alles samen, d. i. zooveel maar ook: zoo weinig) slechts; Kei. *wak* en *woek*, slechts, maar en ook; Mal. *djoega*, ook. Dus *nowak ané*, = ook nog dit, daarbij dit, toen, vervolgens. Van deze zelfde afstamming is nog 't Fordaatsche *bakii* (F. 187) = ook dit, daarbij dit; b.v.: *ia ni koebang dawan—bakii—notoe nal rahan*, hem zijn geld is veel — daarbij dit of ook — hij kan een huis maken, hij heeft veel geld, dus kan hij ....

Fen = *fe*, zoo en demonstrativum *ne*, zoo dit, aldus, alzoo, als.

Felan sja = de betrekkingsvorm 3en persoon van *fele*, gestalte en *i* demonstrativum en *sa* een; maar ook: anders. Dus: *felan sja*, zijn gedaante (is) een andere, het is anders.

Farpè, van *far* van *fele*, gedaante en *bè*, eveneens van *fele*, dus *farpè* = zoo-zoo; of vragend gesteld: hoezoo?

Bete van *be*, zoo en *té* demonstrativum: dit, nu, zoo. Dus *betè* = zoo hier, zoo nu, zoo pas. Vgl. Kei. *bet-i*, zoo pas, zoo terstond; *bet*, zoo dat, indien.

Te-la, dit hier of dit nu, aanstonds.

De Fordaatsche plaatsaanduidingen (F. 160: *in-roa*, *in-rata*, *in-vava*, enz. beteekenen dan ook niet: het zeewaarts of landwaarts gelegene, enz., en *in* beteekent niet plaats, maar is weer 't gewone demonstrativum. *In-roa*, daar zee, daar land, enz. De *n* wijst bovendien op een betrekking in den 3en persoon, dus volledig zou het zijn: ten opzichte van dat (is) daar de zee, = zeewaarts, landwaarts, enz..

Hetzelfde geldt voor de voorzetsels. Hetgeen P. D. als het eenige voorzetsel beschouwt (194) n.l. *na*, (Fordaatsch *naa*) (F. 162), is o. i. alweer niets anders dan het algemeen demonstrativum in verbinding met den personaalvorm van 't werkwoord 3en persoon *n*, dus *n-a* of *na-a* (in 't Keieesch *na* of *naa*) = dat, daar of hier is; hetgeen we in vlotte vertaling ook door *te* kunnen weergeven. Dat het niet bij alle werkwoorden

van toepassing is, (195) ligt dan ook niet zoozeer aan 't feit, dat sommige werkwoorden al een soort plaatsbepaling insluiten, dan wel aan de omstandigheid, dat in deze talen voorzetsels onvertaald blijven, tenzij daar bizondere nadruk op valt, of omdat anders uit den samenhang de schakeering in de beteekenis door 't voorzetsel aangebracht, niet voldoende uitkomt. Het Fordaatsche *naa ini* of *naa injai* (F. 160) is ook geen voorzetsel met een aanwijzend voornaamwoord, maar een heele zin: het is hier, daar, zoo. *Naa* is dus als het Jamd. *na* = het is; en het voorzetsel wordt verzwegen, als het uit den samenhang voldoende kan blijken. Het hoeft dan ook niet alleen ons voorzetsel *te* te vertalen, maar kan ook naar gelang den zin door andere weergegeven worden; b.v. *naa larat* zal men vertalen: het is te Larat; maar *naa bakan* kan men naar verkiezing vertalen: het is in, op, bij of onder den sarong.

Zoo wordt ook wijl, omdat, niet weergegeven door het voorzetsel *naa* (F. 187), maar ook hier is het een werkwoordvorm: het is; b.v.: *wol oekaa — naa — wol oeleal ahoe*, ik weet het niet — het is — ik was niet in 't dorp; hetgeen we natuurlijk in vlotte vertaling kunnen weergeven: wijl ik niet ....

De woorden *n-of, n-ma* en *n-ti* (198), (Fordaatsch *n-talli, n-maa, n-tii*) (F. 166) moeten we alweer, althans de twee laatste, in plaats van vervoegde voorzetsels, vervoegde demonstrativa noemen. Een bewijs voor deze opvatting is nog, dat in 't Fordaatsch en in 't Keieesch deze demonstrativa ook door zelfstandige naamwoorden vervangen kunnen worden, b.v.: *n-ti*, hij is daar of derwaarts; *n-roal*, hij of het is zeewaarts. Dat ze echte werkwoorden zijn blijkt nog uit de omstandigheid, dat ze met andere werkwoorden tot samengestelde werkwoorden kunnen worden samengevoegd evenals andere werkwoorden. Ze dienen dus niet als voorzetselwerkwoorden, maar zijn gewoon samengestelde werkwoorden. Dit blijkt duidelijk uit het Keieesch, waar bij zulke samenstellingen het bepalende werkwoord de perso-

naalvormen verliest. In 't Jamdeensch hebben we b.v. *r-bang r-ti*, zij roeien naar (voor beide werkwoorden de persoonsaanduiding *r*). In 't Keieesch hebben we *er-wehè-ti*, zooals we van *en-bangil*, slaan en *en-fedan*, dooden zouden hebben *enbangil-fedan*, doodslaan. Ze kunnen echter niet verbonden worden met een werkwoord, dat met de beteekenis dezer bepaling in strijd is en dus kan niet, zooals P. D. meent, *nof* met *nti* verbonden worden, of met *nma*. In de door hem aangegeven voorbeelden hebben we met twee zinnen te doen, b.v. *i nof dol, nti Aloes*, hij (ging) over zee, hij kwam te Aloesi.

Ook *n-al* (201) is onder de vervoegde demonstrativa te rekenen. Het beteekent dus: dat of daar zijn. Ook in deze zinnen moet de connectie, die wij door connectiva of voorzetsels weergeven, uit den samenhang blijken. B.v.: *jak-al dol*, ik ben zee, hetgeen iedereen verstaan zal als: ik ben of ik begeef mij zee-waarts. *N-al* is dus niets anders dan een nevenvorm van *n-a*, dat we hierboven zagen, n.l. *n* met het demonstrativum *la* of *le*. Als gelijkwaardig hebben we in 't Ford. *na-a* en *n-al*, in 't Kei. *na-a* en *n-a* en ook *lān*. B.v.: *jak-ose k-al*, ik doe het, ik ben het; ik doe dat of ik kan dat doen, Ford. *oeotoe nal*, Kei. *oeoet naa*, ik doe dat, het is; het is ik die dat doet, ik kan dat doen.

Dit *al* of *la* is wellicht ook de oplossing door P. D. gezocht voor het z. g. instrumentale voorzetsel (210). Het is eigenlijk alweer een demonstrativum, dat dient als tegenstelling of nadrukleggend; b.v. *katnwar sa la kbwabal asoe*, een stok — dat — ik sla een hond; dus twee zinnen: (waar is) een stok — ik sla een hond; het demonstrativum *la* duidt het verband tusschen beide zinnen aan. Hetzelfde geldt voor 't Fordaatsche *al*, (F. 177): *aa étal isaa al oewawal jaha*, een stok, dat, ik sla een hond, = een stok om een hond te slaan. In 't Keieesch geven we dit weer door een omzetting van *n-al*, die dan als een soort betrekkingsvorm beschouwd kan worden, n.l. *lān*, dat echter steeds met *fo* verbonden

wordt tot *fo lān;* aldus: *ai aein, fo lān oebangil jahaw,* een stok, zoo het is, ik sla een hond, een stok om een hond te slaan. — In 't Jamdeensch vertalen we dus dergelijke wendingen of door den werkwoordsvorm *n-a,* het is, dat voor de verschillende personen vervoegd wordt als een gewoon werkwoord, b.v.: *katnwar sa ka kbwawal,* een stok, — het is ik of mij of wat mij betreft, — ik sla een hond. Ofwel men bezigt *la,* dat we reeds bespraken of een samenstelling daarvan *ma la,* dat eenvoudig als een elativum beschouwd kan worden.

Zoo zien we, dat heel het hang- en sluitwerk dezer talen uit eigenlijke demonstrativa bestaat. Alleen door voegwoorden, voorzetsels en bijwoorden daarin te ontleden, kunnen we hun ware beteekenis achterhalen. We meenen dan ook niet te veel gezegd te hebben, wanneer we beweerden, dat heel de taaltechniek om de demonstrativa draait. Het vervolg dezer verhandeling zal deze stelling nog steunen.

We komen nu tot een andere vraag, eveneens van groot belang voor het juiste inzicht in het wezen dezer talen. Deze vraag luidt: Duiden in deze talen de werkwoorden eer op een toestand, dan op een handeling? — Een bevestigend antwoord op deze vraag beteekent niet, dat men in deze talen geen eigenlijke handelingen zou kunnen weergeven. Dat kan men zeer beslist. Het gaat er hier alleen om, om een zelfde zaak van verschillend standpunt te beschouwen. In den zin b.v.: *de man werkt,* kan men vooral zijn aandacht schenken aan dat werken, of dat vlug, nauwkeurig, handig gaat, in vollen gang is of nog in wording, enz.; ook kan men meer letten op den toestand waarin de man verkeert, die werkende is, of op het feit, dat daar een bepaalde bezigheid gaande is, dus meer het geheel als een toestand beschouwen. Het verschil is vrij subtiel en niet makkelijk scherp te omlijnen en daarom geldt het in deze vooral een zaak van aanvoelen der taal.

P. D. zegt (120): „Men zegt wel eens, dat in dit soort van talen de werkwoorden eerder een toestand dan een handeling uitdrukken; dat is echter niet waar".

Ja, tegenover zulk boud beweren kan men als antwoord stellen een: „Magister dixit" en de zaak als beslecht beschouwen; of wat meer sceptisch een: „Quod gratis asseritur, gratis negatur". Wij zullen dan ook ten minste een poging doen, om de stelling, die wij vooropzetten aannemelijk te maken, door de feiten uiteen te zetten, waarop wij onze zienswijze vestigen. Deze zijn:

1°. De personaalvormen bij de vervoeging der werkwoorden benut, komen, zooals we hiervoor reeds aantoonden, op hier en daar een enkele uitzondering na, trouw overeen met de personaalvormen die de bezitting en de betrekking aanduiden. Men is dus geneigd, de gevolgtrekking te maken, dat ze ook in al deze gevallen de stamwoorden op een overeenkomstige wijze bepalen. Zeer veel woorden toch in deze talen zijn uit hun aard niet bij een bepaalde klas van rededeelen onder te brengen. Het zijn stamwoorden zonder meer, die door toevoeging van voor- of achtervoegsels kunnen worden afgestemd, om als zelfstandig naamwoord, bijvoeglijk naamwoord of bijwoord of als werkwoord te klinken.

Wanneer nu de stamklanken der persoonsaanwijzingen dienen om een bezit of betrekking aan te duiden, wijzen ze beslist op een hebbelijkheid of toestand; ze *kunnen* ook, doch dan slechts zijdelings, een handeling aanduiden, in zooverre n.l. die toestand er een kan zijn van in-beweging-zijn of handelend-zijn. — Waarom zouden ze dan bij de z.g. werkwoordvormen iets anders aanduiden? — De *n* in de woorden: *ni kerdja*, duidt aan, dat er een betrekking bestaat, n.l. van bezit tot bezitter, tusschen dat *kerdja*, werk en een zeker iemand, en we vertalen: zijn werk. In den werkwoordelijken vorm: (*e*)*n-kerdja*, hebben we dezelfde elementen met alleen een andere schikking, die de betrekking onveranderd latende, een andere wijze aangeeft om de zaak te beschouwen: zijn werk(en) is, hij is werkende,

hij werkt. — De personaalvormen geven immers bij de vervoeging, zooals, P. D. ook erkent, geen andere aanwijzing, dan die van persoon en getal; precies hetzelfde doen ze, wanneer ze een bezit of betrekking, dus een beslisten toestand aanduiden. — Dit klemt te meer, wijl in 't Keieesch vele werkwoorden met de gewone bezittelijke voornaamwoorden, (zoowel met de enkelvoudige als met de samengestelde) vervoegd worden. Dit vinden we zelfs bij werkwoorden, die uit hun aard toch ook best in de eerste plaats op een handeling zouden kunnen duiden, b.v. *lawan*, weerstreven, zich verzetten; *ning* of *jawning lawan*, mijn verzet is, ik verzet mij. In sommige gevallen kan men zelfs eenzelfden stam in dezelfde beteekenis verbinden met de betrekkingsvormen ofwel met de bezittelijke voornaamwoorden, doch *niet* met de persoonlijke, b.v.: *lār*, bloed; *ning lār* of *lar-ang*, ik bloed. Soms hoort men ook wel verbindingen van het persoonlijk voornaamwoord naast die met het bezittelijk. Waarschijnlijk is dit een spraakslordigheid en is die vorm met het pers. voornaamwoord ontstaan door inkorting van den samengestelden bezittelijken vorm. Deze veronderstelling steunen we op het feit, dat de vorm met het bezittelijk voornaamwoord nog steeds de meest gebruikelijke is.; b.v.: *ning, jaw-ning* of *jaw* (samentrekking van *jaw-ning*) *brān*, ik ben dapper, of letterlijk mijn dapperheid is.

Wij besluiten hieruit: wijl de personaalvormen in andere gevallen (als bezittel. voornmw. en als betrekkingsvorm) beslist een toestand aanduiden, duiden ze ook als vervoegingsvorm in de eerste plaats een toestand aan.

In (137 e. v.) en (F. 108 e. v.) bespreekt P. D. de vervoeging van „afgeleide of secundaire stammen, nml. stammen die een of ander modaalvoorvoegsel voor zich hebben". Hier vindt hij aanleiding, om nog eens op zijn aprioristische bewering terug te komen en ook op deze bizondere samenstellingen die bewering toe te passen. (140) „Licht is men geneigd te meenen, dat deze werk-

woorden altijd een toestand aangeven. Niets is minder waar: *nam-sos* en *nam-dir* beteekenen resp. niet alleen *is gebroken* en *staat*, maar ook *breekt, gaat staan*".

Dit pijltje, in plaats van onze stelling te treffen, valt eer op die van P. D. terug. Hij erkent immers zelf (168): „of een handeling gedacht wordt te geschieden of geschied te zijn in den tegenwoordigen, den verleden of den toekomenden tijd, kan men niet door een vervoegingsvorm van het werkwoord uitdrukken". — Akkoord; maar als dat zoo is, dan geeft de vervoegingsvorm ook geen tijd aan van de handeling breken of staan in de aangehaalde voorbeelden. Men maakt abstractie van tijd; dus het beteekent noch breken, noch gebroken zijn. Het geeft alleen een toestand weer en die kan zijn in potentia of in fieri, in actu of de facto. Dus *nam-sos* kunnen we vertalen door: brekende of gebroken, en *nam-dir*, door: staande zijn of staande worden. — „Ze kunnen echter geen bedrijvende beteekenis hebben", voegt P. D. er aan toe. Ja, dat zal dan wel duidelijk zijn.

Of deze werkwoorden misschien krachtens deze toegevoegde modaalvormen meer de beteekenis van een handeling zouden krijgen, zullen we nog even nagaan en ze daartoe even onder 't ontleedmes nemen.

We vinden ze in al deze talen terug en ongeveer in denzelfden vorm. P. D. geeft voor 't Jamdeensch: *nam, nang, nak, namb, nap, naf, nat, nas en nal*. Van dit lijstje zou ik het laatste *nal* (reeds vroeger besproken) willen afvoeren en er *na* aan toevoegen.

Indien we ze gaan ontleden, vinden we, dat ze alle samenstellingen zijn van den personaalvorm der vervoeging met een of ander suffix dat we reeds leerden kennen. We krijgen dus:

N-a = *n* personaalvorm en *a* demonstrativum.

N-am = *n* person. en *ma* demonstrativum.

N-ang en *n-ak* = *n* person. en de aanwijzing *ka*.

N-amb = *n* pers. en *mb*, blijkbaar verwant met *n-af*. In 't Keieesch toch komt *n-amb* overeen met *n-ab*, of *n-eb*, die bijvormen zijn van *n-af*.

N-ap is eveneens een bijvorm van *n-af*, Ford. en Kei. *n-ab*.

N-af = *n* pers. en *af* nam *fe* of *fel*, zoo, aldus.

N-at = *n* pers. en de aanwijzing *te* of *ta*.

N-as = *n* pers. en *sa*, enkel, zelf, vanzelf.

Als we nu weten, dat *ma* van *n-am*, *ngu* van *n-ang*, *ka* van *n-ak* en *fa* van *n-amb*, *n-af* en *n-ap* in deze talen ook dienen, om bijvoeglijke naamwoorden te vormen, hetgeen toch hetzelfde is, als van stamwoorden toestandaanduidende woorden te maken, dan klinkt het al zeer vreemd, dat deze woorden door toevoeging alleen van een personaalvorm, die toch alleen hun betrekking tot een persoon of zaak aanduidt, geheel van karakter zouden veranderen en iets anders aanduiden dan een toestand! — We hebben trouwens in deze talen weinig bijvoeglijke naamwoorden, omdat juist deze verbindingen daarvoor zoo vaak in de plaats treden.

Hun hoedanigheid van besliste toestandswoorden treedt in sommige gevallen bizonder duidelijk op den voorgrond, b.v. voor het aangeven van weersgesteldheden. Wijl het hier vooral een toestand geldt, gebruikt men hiervoor meestal een zelfstandig naamwoord, b.v.: *oedan*, regen, of ook: het regent; *dodoeng*, donder, of: het dondert. Men kan echter ook den werkwoordvorm gebruiken in sommige gevallen, b.v.: *n-dodoeng*, het dondert; *n-fitik*, het bliksemt. Deze vorm duidt dan meer op een voorbijgaand feit. Daarnaast hebben we *na-dodoeng* (of *nat-dodoeng?*) en *naf-fitik*, dat dan op een toestand duidt: het is onweer, bliksemweer.

Hetzelfde heeft men voor vele andere dezer vormen met hetzelfde verschil in de beteekenis. B.v.: *n-pete tais*, ze weeft een sarong, wijzend op het actueele of voorbijgaande feit. *Nap-pete tais*, zij weeft sarongs, een toestand of hebbelijkheid aanduidend, zoodat men dit ook zou kunnen zeggen, al is de bedoelde persoon op 't

oogenblik niet aan 't weven; men zou het kunnen vertalen door: zij is sarongweefster. Vergelijk het Fordaatsche *n-renar*, hooren, luisteren, een voorbijgaand feit. *Naf-renar*, hoorend (= niet doof) zijn, het gehoor hebben, een blijvende toestand.

Wijl dus al deze samenstellingen zóó nauw met de bijvoeglijke naamwoorden verwant zijn, dat ze deze zelfs zeer veelvuldig vervangen, vooral in praedicatieve zinnen, meenen we volkomen gerechtigd te zijn ze even als de bijvoeglijke naamwoorden in de eerste plaats als toestandswoorden te mogen aanmerken. Dat blijkt te meer, wijl deze vormen uit hun aard niet overgankelijk kunnen zijn en men daarom daarnaast vaak nog den gewonen bedrijvenden vorm heeft; b.v.: *en-sos*, breken, overgankelijk werkwoord; en *nam-sos*, brekende of gebroken. Voor meerdere voorbeelden zie mijn „Woordenlijst der Keieesche Taal" (Verhandelingen K. B. G. v. K. en W. Deel LXIII, derde stuk), waar ik bij elken werkwoordstam de verschillende in gebruik zijnde vormen aangeef.

N-as is een geheel andere samenstelling, n.l. van *n* personaalvorm en *sa*, slechts, maar, of zelf, vanzelf. Het geeft dan ook aan de werkwoorden de bijbeteekenis, van onbewust of vanzelf gebeuren. In 't Keieesch hebben we *n-as* of *n-es*. Zoo hebben we naast *n-wele*, wenden, *n-as-wele*, almaar wenden of vanzelf wenden = in schommelende beweging zijn. Keieesch: *en-oer*, vliegen; *n-es-oer*, onbewust of vanzelf vliegen als b.v. een wegwaaiend blad.

Men dient hier echter niet te verwarren met een anderen vorm, die eigenlijk *na-si* of *na-soe* is. (146). Dit *si* of *soe* komt overeen met het Keieesche *is* en 't Fordaatsche *si*, zich, samen, c.q. elkaar, dat we hiervoren reeds behandelden. Deze vorm *na-si* of *na-soe* is steeds hieraan te herkenen, dat men de *i* of *oe* steeds terugvindt in den stam, waarheen ze, zij het dan ook verzwakt, overspringen.

Ook bij de bespreking van *fa* (147) heerscht verwarring. Het praefix *fa*, doen zijn, duidt toch zeker wel op een overgankelijke beteekenis en toch stuit men op vele voorbeelden waar samenstellingen met *n-af* onzijdig zijn! — We hebben hier dan ook met twee zeer verschillende samenstellingen te doen, die in 't Jamdeensch gelijkluidend zijn, doch in 't Keieesch en Fordaatsch duidelijk onderscheiden; n.l. *n-af* en *en-fa* of *n-fa*. In beide gevallen hebben we wellicht met hetzelfde *fa* te doen. In de samenstelling *n-af* zagen we het reeds als verwant met *fe* of *fel*, gestalte, gedaante, hoedanigheid. Ook in *n-af*, = *en-fa* of *n-fa* is het van dezelfde familie en wil het dus zeggen: een hoedanigheid op een persoon of zaak toepassen en dus: zus of zoo doen zijn. Het vormt dus beslist een overgankelijk werkwoord. In de voorbeelden met onzijdige beteekenis, door P. D. aangehaald, hebben we dan ook beslist met het hierboven besproken *n-af* te doen. Dit blijkt duidelijk uit een vergelijking met het Fordaatsch of het Keieesch, waar beide vormen zuiver onderscheiden zijn: b.v. Keieesch: *en-dir*, staan, gaan staan als voorbijgaand feit; *n-af-dir*, staan, als toestand; *en-fa-dir*, doen staan, oprichten. Waar dus het Jamdeensche *n-af* in 't Ford. en 't Kei. door *n-af* wordt weergegeven, hebben we dus het toestandaanduidend *n-af;* b.v.: *naf-la*, K. *nef-la*, loopen; *naf-saw*, K. *naf-aw*, huwen; *naf-iaran*, F. *naf-raran*, K. *nef-roran*, zich warmen. Stemt het Jamdeensche *n-af* daarentegen overeen met het Ford. *n-fa* of het Kei. *en-fa*, dan vormt het overgankelijke werkwoorden met de beteekenis: iemand of iets in een toestand brengen.

Wat de beteekenis van al deze vormen betreft, hebben wij die gegeven, zooals uit de samenstelling is af te leiden en ook veilig als algemeene regel kan worden aangenomen. Doch het gebruik doet hier ook zijn rechten gelden. Zoo kan men om deze bepaalde bijbeteekenis uit te drukken, deze vormen niet aan alle werkwoorden hechten; sommige kunnen met meerdere ervan verbonden worden, sommige enkel met de eene of met de

andere, sommige met geen. Soms is ook de beteekenis, die ze krachtens hun samenstelling hebben, te loor gegaan. Wat echter o. i. moeilijk te ontkennen valt, is, dat we hier met duidelijk uitgesproken toestandswoorden te doen hebben.

Verder geef ik P. D. gaarne gelijk als hij zegt, dat het niet altijd makkelijk is, deze vormen te onderkennen. Zoo hebben we in 't Keieesch ook nog den samengestelden vorm *en-kaf* of de omzetting *en-fak*. Volgens de wijziging welke zij in de beteekenis aanbrengen, is zoowel *en-kaf* als *en-fak* nu eens met den vorm *n-af*, dan weer met den vorm *en-fa* verwant. De beteekenis van 't woord alleen kan uitwijzen, met welke verbinding men met de meeste waarschijnlijkheid te doen heeft. Zoo heeft men b.v. de beide vormen *en-kaf-loi* en *en-fak-loi*. Uit de samenstelling alleen is de beteekenis niet vast te stellen, maar door 't gebruik leeren we, dat *en-kaf-loi* wil zeggen: hangen (dus *en-kaf* = *n-af*) en *en-fak-loi*, doen hangen, (dus *en-fak* = *en-fa*.

Ook de vorm met *kab* lijkt veel op zoo'n voorvoegsel en in sommige samenstellingen is *en-kab* wellicht ook verwant met *en-kaf* of *en-fak*. Doch gewoonlijk is het een werkwoord, dat met een ander een samengesteld werkwoord vormt, waarvan het dan een bepaling is. Dergelijke samenstellingen hebben we in deze talen zeer veel en ze vormen een benijdenswaardig bezit, waardoor men zeer vele schakeeringen in beteekenis kan weergeven. *Kab* wil zeggen: pakken, nemen, houden, trekken, b.v.: *en-kab-sit*, van *kab* en *sit*, scheuren, = pakkend of trekkend scheuren, stukscheuren. Het komt dus èn in vorm èn in beteekenis opvallend overeen met het Fordaatsche *n-kam* (F. 116). Vgl. *n-kam-saat* met *en-kab-sit*. P. D. merkt dan ook op: „*kam* komt ook bijna niet anders voor dan juist bij stammen, die een stuk zijn of een bepaalde wijze van stuk zijn beteekenen". Dat kan kloppen, althans praktisch, want theoretisch beteekent het: pakkend, trekkend, ruw behandelend scheuren, vernielen of wat het tweede werkwoord uitdrukt.

2°. Een anderen waarschijnlijkheidsgrond voor de stelling, dat in deze talen de werkwoorden vooral op een toestand duiden, vinden we hierin, dat ze geen wijzen of tijden hebben. De hulpwoordjes waarvan men zich bedient, om die wijzen en tijden eenigszins weer te geven, wijzen dan ook eigenlijk op geen tijd of wijs. Het zijn meestal weer demonstrativa. Zoo hebben we voor de gebiedende wijs in 't Jamdeensch het demonstrativum *ka* en *weni*, dat en alzoo, die als een aansporing kunnen gelden evenals het demonstrativum *ndé* van *té* of *ta*. In 't Fordaatsch hebben we eveneens het demonstrativum *ta* of de verdubbeling van *ka*, n.l. *ekka*. — Het partikel *lo*, waarmee het Ford. *ro-ak* en 't Keieesche *r-uk* verwant zijn, zijn alweer demonstrativa, n.l. *lo* = *la*, *le* of dit verbonden met de aanwijzing *ka*. Het legt meer nadruk op het gezegde en geeft daardoor een voltooid zijn van het uitgedrukte begrip aan; b.v. *n-fallak lo* geeft dan ook geen verleden tijd aan, maar alleen, dat het begrip spreken volkomen tot stand is gekomen. Men kan het dus even goed vertalen door: hij heeft gesproken, als door: hij spreekt al, of door: als hij gesproken zal hebben. — Voor den toekomenden tijd hebben we in 't Jamdeensch *la*, alweer een demonstrativum, *la kmwa*, dat of nu (is) mijn komen, ik zal komen. Men kan het nog versterken door *té*, demonstrativum: *té la kmwa*, dat hier of dat nu (is) mijn komen, ik zal terstond komen. In 't Fordaatsch hebben we *vekka*, dat we reeds zagen en dat beteekent: ook dit, b.v. *vek-ka oemaa*, dit ook of nog (is) mijn komen, ik zal komen. In 't Keieesch gebruikt men eenvoudig een werkwoord, dat dan meestal zonder personaalvorm gebruikt wordt, b.v. *teoek oema*, wacht mijn komen (is), ik zal komen. Dus zoo iets als in 't Jamdeensch Noorderdialekt.

Hier vooral geldt het een kwestie van aanvoelen der taal, maar toch kan men zich makkelijker een toestand voorstellen los van tijdsbepalingen dan een handeling. En als we a pari mogen redeneeren, dan vinden we een

sprekende vergelijking in 't Marindineesch. Deze taal is uiterst nauwgezet in haar aanwijzingen van tijden en wijzen. Ze worden uitgedrukt door aan de personaalvormen bij de vervoeging in gebruik de noodige praefixen of suffixen te verbinden; b.v.: *a* personaalvorm van den 3en persoon; *k-a*, het is; *m-a*, het zal; *d-a*, het was, enz.. Doch men kan ook deze personaalvormen bezigen zonder toevoeging van tijdsbepalingen, zoodat ze ook alleen persoon en getal aangeven. En terwijl ze anders vooral op een handeling doelen, geven ze dan juist en heel beslist een toestand aan. B.v.: *gadzi épa-ké nin* kunnen we in 't Nederlandsch niet juist vertalen, omdat wij een handeling niet anders kunnen voorstellen, dan in verband met een bepaalden tijd. Deze vorm nu houdt met tijd geen rekening. We kunnen 't vertalen door: daar dansen wij; doch niet in dien zin, dat men nu bezig is met dansen, maar dat daar de dansplaats is; zoo iets als op een uithangbord: „hier wordt gedanst" of „man spricht deutsch", e. d..

Zouden we dan in deze talen, waar elke tijdsaanwijzing bij de vervoeging der werkwoorden ontbreekt, ook niet eerder met een beschouwing van toestanden dan van handelingen te doen hebben? —

3°. Een andere aanwijzing dat de werkwoorden vooral toestandswoorden zijn, vinden we in het feit, dat we in deze talen geen ondergeschikte zinnen hebben, doch alleen nevengeschikte zinnen. Ze werken dus niet op elkaar in en vormen met een hoofdzin geen afgerond geheel, maar de toestanden worden eenvoudig naast elkaar gezet. — We hebben dus ook geen voegwoorden om de betrekking tusschen zinnen onderling aan te geven. Men bezigt daarvoor alweer demonstrativa, die zooals we zagen eigenlijk aanwijzende zinnen zijn en die tusschen twee zinnen geplaatst worden om op de tegenstelling of de onderlinge verhouding, die overigens uit den samenhang moet blijken, de aandacht te vestigen.

De door P. D. als voegwoorden aangegeven woorden leerden we meestal reeds als demonstrativa kennen.

Voor een voorwerpszin hebben we *feti* (212), dat een samenstelling is van *fe* of *fel* en *ti* = als dat, alzoo, aldus. Vgl. Kei. *be-ti* en *be-t*. Het in 't Ford. hieraan beantwoordende *nè* leerden we ook reeds als demonstrativum kennen.

N-owak (213) bespraken we reeds als een werkwoord met de beteekenis van: samen zijn, te gelijk zijn. *Kamamin jé, n-owak, ko moemin Jamboen*, wij verblijven hier — het is samen of tegelijk — gij verblijft te Ambon; wij waren hier, toen gij te Ambon waart. Het Ford. *naoet*, dat ook wel *nooet* wordt uitgesproken, zal wel met *n-owoen*, samen zijn, verband houden, en zou daarom ook beter *nawoet* gespeld worden.

Het vergelijkende *far lan* (214), zooals, zagen we reeds, n.l. *far*, aldus en *lan* een omzetting van *n-al* of een betrekkingsvorm van *la*, het zijn; b.v.: *kamtoelis, far lan, rfatoetoe kam*, wij schrijven, het (is) zoo, zij leerden ons, we schrijven zooals ze 't ons leerden. In 't Ford. hebben we daarvoor *we-an* van *fe* en *an* of *né*, het is zoo. Het Keieesche *wa-aun*.

Bij de bespreking van *of* (215, F. 182) stuiten we weer op een verwarring. We hebben n.l. te onderscheiden tusschen *of* als appositio of contrapositio (Latijn: vel), en *of* disjunctief (Latijn: aut).

Of, als appositio of nevenstelling wordt weergegeven door het persoonlijk voornaamwoord achter den tweeden term te plaatsen, b.v.: Lembit of de oude man, = Lembit de oude man, of die oude man is, *Lembit maken ije*.

Of, als contrapositio of als disjunctief verbindt altijd zinnen, zij het dan ook vaak elliptische zinnen. Als contrapositio wordt het vertaald door het demonstrativum *ndé* = *té;* Ford. *ta;* Kei. *tè*. Dat het een zuiver demonstrativum is om nadruk te leggen, blijkt wel uit de omstandigheid dat het na elken term herhaald wordt; b.v.: *makenar ndé, batar ndé, kangkir ndé* ...., oude mannen, of vrouwen, of kinderen .... ; *tbane ndé, tamin ndé* ...., wij gaan dat is, wij blijven dat is; of: is 't

dat we gaan, is 't dat we blijven ....; hetzij we gaan, hetzij we blijven.

Of, disjunctief, wordt altijd weergegeven door de gewone ontkenning, Jamd. *tate*, Ford. *wahol* of *wol*, Kei. *waeid*, = het (is) niet of zoo niet (is); b.v.: *itranar, tate, batar*, mannen of (= zoo niet, anders) vrouwen. *Mti mfil batjar, tate, mti moebare dirjar*, ga steenen rapen, dat niet (zoo niet, anders), ga palen dragen.

Het z.g. tegenstellend voegwoord bestaat weer uit samenstellingen van ons reeds bekende demonstrativa: *né mba*, dat (is) zoo of *mla = ma la*, dat dat (is). Het komt dus overeen met: van den eenen kant dit, en daar stelt men dan zonder verdere inleiding de andere beschouwing tegenover. Gewoonlijk zullen we 't dus weergeven door: maar, edoch, nochtans, e. d.. In 't Ford. hebben we *naak = na* en *wak*, dit is ook, of versterkt: *naak ma*, het is ook dat. In 't Kei. hebben we *i-bo, i-nè*, dit zoo, dit is zoo.

Voor doelaanduiding hebben we *ma*, dat (is), of versterkt: *feti ma*, alzoo dat (is) (218). Indien men ze zoo verstaat, is ook geen verwarring mogelijk. *Ma* geeft alleen een scheiding tusschen de twee zinnen, om aan te duiden, dat er een verband tusschen bestaat, welk verband dan uit den samenhang moet blijken, b.v.: *rti alas, ma, rsosir kafjaloe*, zij gaan naar 't bosch, dat is, zij kappen geelhout; zij gaan naar 't bosch en kappen geelhout. Uit den samenhang blijkt alleen, dat dat naar 't bosch gaan verband houdt met het kappen en kan men dus vertalen: zij gaan naar 't bosch om hout te kappen. — *Feti ma* geeft meer uitdrukkelijk een doel aan: het is zoo dat, hetgeen we door ons omreden, daarom, kunnen vertalen. *Feti* beteekent alzoo; dus behoort heel natuurlijk de zin *I mbeang feti, namin jé* vertaald te worden: hij is blij alzoo, hij verblijft hier, hij is blij hier te zijn. Het is meer redengevend en komt daarom overeen met *fali*. —

In 't Ford. hebben we weer 't gewone *ma* (F. 185): *rtii nangan ma, rsoar lesmaat*, ze gaan naar 't bosch en kappen geelhout, dezelfde constructie als in 't Jamd.. Het versterkte *ma nè*, dat het is, duidt meer uitdrukkelijk op een oorzakelijk verband. *Ma nè* is echter geen verbinding dezer beide partikels, maar ook in de uitspraak zijn ze duidelijk gescheiden. *Nè* is een personaalvorm zooals *na, ni, en* en geeft dus altijd een betrekking te kennen. Het staat dus niet als *ma* vrij tusschen twee zinnen, maar duidt een betrekking aan tot den tweeden zin. Vandaar dat het ook de voorwerpszinnen inleidt. Het voorbeeld: *ja oefallak ma, nè oetii*, ik zeg dat — het is ik ga, is dan ook niets anders.

In 't Keieesch hebben we voor doelaanduiding *fo* van *fel* of *fo lān*, die we reeds bespraken. Is de samenhang duidelijk, dan worden ze in al deze talen vaak achterwege gelaten.

Om een concessieven zin (219) weer te geven hebben we *bolo;* vgl. *bè* en *la* = zoo al. Soms wordt het nog versterkt door *ka*, dat zoo al (zijnde). *Bolo ka mnaoer silai, la tpoetoek motak*, dat zoo zijnde de wind is sterk, het (is) we steken over: ofschoon de wind sterk is, we steken toch over.

In 't Ford. (F. 186) hebben we *velik* = *fel i* alzoo dit, en *ka*. Soms komt *nè* nog het gezegde bepalen. *Velik, nè nait dawon, vekka tetal watan*, alzoo zijnde, het is de wind sterk, ook dit, we steken over.

In 't Keieesch hebben we *wel tè* (*wel* van *balik, enwal*, keeren), weer, ook, nog, dat echter achter den zin geplaatst wordt, b.v.: *nioet lai wel tè* .... de wind sterk ook dit ....

Een reden kan men aangeven (220) door *fal-i*, alzoo, aldus. *To koefai, fali, to koemin pnoe*, ik weet het niet, alzoo, ik was niet in 't dorp.

In 't Ford. (F. 187) hebben we hiervoor geen voorzetsel, maar een werkwoord, n.l. *naa*, het is. *Wol oekaa, naa, wol oeleal ahoe*, ik weet het niet, het is, ik verbleef niet in 't dorp.

In 't Keieesch duidt men, wanneer de reden niet blijkt uit den samenhang, die aan door een der woorden *oetin*, stam, oorzaak, of *ni-raan*, zijn inhoud, reden. *Jaw oekai waeid, oetin oedoek ohoi waeid*, ik weet het niet, oorzaak, ik was niet in 't dorp.

Het Ford. *bakii* is eveneens een aanwijzing en samengesteld uit het demonstrativum *i* en *bak*, hetzelfde als *wak, woek, boki*, dus: ook of nog dit (zijnde). Van dit *bakii* is waarschijnlijk eveneens het Jamdeensche *mbiange* familie.

In 't Keieesch kan men een gevolgtrekking inleiden door verschillende samenstellingen, die tusschen de twee zinnen geplaatst worden. Dusdanige zijn: *i-bo*, (*w*)*eid-bo*, *i-ma*, *i-nè*, *me-lè*, of men kan ze ook heelemaal weglaten, wanneer de gevolgtrekking uit den samenhang wordt aangewezen.

Hieruit ziet men, dat al wat men als voegwoorden wil aanmerken, niets anders zijn dan enkelvoudige of samengestelde demonstrativa, die ook niet anders dan als aanwijzingen dienst doen om nadruk te leggen op een gezegde en geenszins om een onderling verband tusschen zinnen aan te geven. Ze dienen dan ook niet zoozeer om zinnen aan elkaar te voegen danwel om zinnen te scheiden, ze goed en duidelijk tegenover elkaar te stellen en zoodoende de aandacht te vestigen op een onderlinge verhouding, die men bedoelt, maar niet uitdrukt. Is die verhouding ook zonder nadere tegenstelling duidelijk, dan kunnen ze ook gevoeglijk worden achterwege gelaten.

Bij ontstentenis van voegvoorden kunnen we ook bezwaarlijk spreken van ondergeschikte zinnen. We hoeven dus niet nog in 't bizonder onze aandacht te wijden aan den zinsbouw, meer bepaald aan de ondergeschikte zinnen. We hebben ze bij de behandeling der voegwoorden voldoende besproken.

Dat zinnen als onderdeelen van een volzin optreden, daarin verwerkt worden en daarmee één geheel uitmaken, bestaat in deze talen niet. We kennen alleen neven-

geschikte zinnen, die dan min of meer tot elkaar in verband kunnen staan. En dit is juist een der groote hindernissen in deze talen, welke ons belet duidelijk onze gedachten daarin om te zetten. Onze geestesrichting is anders en daarom ook onze taal. Wij zijn veel meer kritisch en beschouwen een handeling scherp omlijnd door omstandigheden van tijden en wijzen en overzien ze in hare oorzaken en gevolgen. Deze menschen laten zich meer leiden door de indrukken van 't oogenblik, die ze zonder nadere betrachting naast elkaar zetten. Het onderling verband kan blijken uit den samenhang of met behulp van enkele aanwijzingen. Hun geest werkt minder precies en daarom is hun taal ook vager en onbestemder in hare weergaven.

Indien zij, evenals wij, in een gebeuren in de eerste plaats de handeling zagen, dan zouden ze die ook moeten overzien in haar oorzaken en gevolgen, in haar verband tot andere handelingen, enz., Dan zouden ze ondergeschikte zinnen hebben. Ze beschouwen ze echter meer als een toestand en plaatsen ze dus als tafereelen in een film naast elkaar, zonder nader verband dan de logische samenhang.

Uit het drietal hier behandelde beschouwingen kan, dunkt ons, voldoende blijken, dat er toch wel eenige aanleiding bestaat om tot de opvatting te besluiten, dat in deze talen de werkwoorden eer op een toestand dan op een handeling duiden. Door een apodiktisch: „Es ist nicht wahr", worden die niet weerlegd.

Besluit. — Indien men de Jamdeensche en de Fordaatsche Spraakleer van P. Drabbe doorleest, krijgt men den indruk, dat deze talen ongeveer georganiseerd zijn zooals onze westersche talen. Doch east is east and west is west and never the twain will meet. — Daarom kan men a priori reeds veronderstellen, dat bij zulk een verschil van geestesrichting ook de uitdrukkingswijze of de taal wel zeer verschillend moet zijn. De Oosterling is contemplatief aangelegd en daarom is zijn taal een aanwijzen van tafereelen. Vandaar is de kern der

taaltechniek de aanwijzing ter aanduiding van toestanden. De Westerling is meer redeneerend en didactisch en vandaar dat evenals de termen eener sluitrede de deelen zijner gedachtenweergave in elkaar grijpen en een ingewikkelde mechaniek vormen. Daar kan dan ook sprake zijn van een bouw der zinnen, die van het gewone praktische nutsbelang kan worden opgevoerd tot een hooger ideaal, een bouwkunde van schoone letteren. Dat is hier volkomen uitgesloten. Hier is geen sprake van kunstig combineeren van zinnen en wendingen in telkens nieuwe en verrassende vormen. Deze talen bestaan als het ware uit een voorraad pasklare mallen, die men naast elkaar kan leggen en waarbij hoogstens de handigheid van een bouwdoostimmermannetje te pas kan komen. Men is aan die vaste starre vormen gebonden; wil men ze anders plaatsen, dan passen ze niet....

De taal is de spiegel van den geest en daarom had ik gedacht, geen nutteloos werk te doen, door dezen spiegel van 't Jamdeensche en Fordaatsche volk eens wat op te doffen ten gerieve dergenen, die zich daarin diens geest willen zien afspiegelen.

Okaba (Merauke), Aug. '28.

Het magah liau, een Dajaksche priesterzang

door

Dr. J. Mallinckrodt en L. Mallinckrodt-Djata

De hieronder volgende priesterzang wordt door de priesters voorgedragen bij het doodenfeest, wanneer de ziel naar het hiernamaals geleid wordt. De wijze van voordragen en de ter begeleiding gebruikte instrumentale muziek wijken niet af van de gewone manier waarop men zulke en dergelijke verhalen pleegt ten beste te geven. Half zingend, half gesproken, met vele herhalingen en tusschenwerpsels wordt een en ander opgedreund. De hier gegeven tekst wordt gebruikt in de benedenstreken van de onderafdeeling beneden-Dajak, bij de Bara Dia-stam van de Ngadjoe-stammengroep. De gebruikte taal is de spreektaal, hier en daar met woorden uit de priestertaal (*basa Sangiang*) doorspekt. De tekst wijkt geheel af van die welke door Hardeland gegeven wordt achter zijn spraakkunst [1]). Tegenwoordig hoort men die slechts bij zeer groote doodenfeesten, aangezien het gebruiken van die uitvoerige tekst zeer kostbaar is, in normale gevallen wordt de hier gepubliceerde gebezigd. Het voordragen van dergelijke zangen noemt men *bahanteran*, dat alleen gebruikelijk is voor doodenzangen en die verhalen

---

1) A. Hardeland: Versuch einer Grammatik der dajackschen Sprache (1858) p. 211 en vlg.

waarin de doodenschipper, Tempon Telon, een rol speelt. Een ander karakter hebben de stamlegenden; het zingen daarvan noemt de Ngadjoe: *basansana;* de Lawangan: *santomo;* de Maanjan: *tanomoei;* de Bandjarees noemt voordragen van liederen van dien aard: *andi-andi.* Bij de Ngadjoe heeft men nu verschillende groepen van zulke *sansana,* die de lotgevallen van een bepaalden held bezingen. De meest geliefden zijn die welke over Bandar bin Toemenggoeng handelen. Er zijn nu vrouwen die, naar de bevolking wil, gehuwd zijn met dezen Bandar; wanneer de held hen bezit, wanneer hij in de personen is gevaren, *ngoempang* (Ngadjoe), *marasoek* (Bandjareesch), zijn deze in staat de liederen in de juiste taal, en op de juiste wijze voor te dragen; men noemt het reciteeren dan: *mangaroengoet.*

De *sansana's* hoop ik te zijner tijd elders te publiceeren. De hier gegeven zang bestaat uit drie deelen, namelijk: een scheppingsverhaal, de reis van de priesterziel naar het godenverblijf, en de werkzaamheid der goddelijke personen die belast zijn met de zorg voor de zielen der afgestorvenen. De Dajaksche tekst en de vertaling worden eerst gegeven; daarachter treft men de aanteekeningen aan waartoe de tekst aanleiding gaf.

Magah liau.

Maka soelake Hatalla toenggal kaboeate bewei. Djata toenggal kaboeate kea penda danoem. Maka Hatalla hapakat dengan sangere, Djata, handak manampa olon kaloenen, idje koeasa mahoendjoen petak toentang danoem. Kaloete kea inampae tatoe oloh pantai Sangiang.

Maka Hatalla paloes mendeng, hajak mamoekah saloetoep boelau soengkoel hintan, ain Hatalla. Maka saloetoep boelau soengkoel hintan te, basaloeh djadi batang Garing. Ie belom gantoe-gantoeng, bahalap mandawen, mamoemboeng hajak mamoesoe, tinai aton kea boeae kantan garing.

Limbah te tinai aton betau Hatalla, arae: Poetir Seloeng Tamanang, ie mambelom idje koengan bawin Tingang arae: Tingang rangga bapantoeng, Njahoe manela boelau idje panti-pantis, melai karoengan boelau, koeman koeas sipan Poetir Seloeng Tamanang.

Tapi Tingang te kaboengoee, belom koeman koeas sipan betau Hatalla te, dia soekoep soeang kanaie, ie paham gaoe gaoe ampie, paham meher toto. Paloes ie bloea bara karoengan boelau, hajak tarawang, paloes tingkep tahandjoengan Batang

Het geleiden der ziel.

In den beginne was slechts Hatalla 1/ alleen aanwezig. Onder water was ook Djata 2/ slechts alleen 3/. Hatalla pleegde overleg 4/ met zijn *sanger* 5/, Djata, daar hij menschen 6/ wilde maken 7/, die macht hadden over 7a/ land en water. Zoo wilde hij ook de voorouders 8/ der lieden van het land der luchtgeesten 9/ vormen 10/.

Terstond verhief Hatalla zich en wierp 11/ het gouden hoofddeksel, bezet met edelgesteenten, weg, waarvan hij eigenaar was 12/. Dit gouden met edelgesteenten bezette hoofddeksel 13/ veranderde 14/ in de Batang Garing 15/. Deze groeide 16/ zwevende 17/, had fraaie bladeren, pas ontloken groeitoppen 18/ en bloemknoppen, terwijl hij ook onrijpe 19/ vruchten droeg.

Er was ook een zuster 20/ van Hatalla, haar naam 21/ was Poetir Seloeng Tamanang 22/. Zij verzorgde een wijfjes neushoornvogel 23/, die den naam droeg: gehoornde Tingang Rangga, de druppelsgewijze 24/ goud brakende 25/ donder. Zij woonde 26/ in een gouden kooi, en at de uitgekauwde 27/ sirihpruimen 28/ van Poetir Seloeng Tamanang.

Maar de gulzigheid 29/ van de Tingang was zeer groot, te leven van het eten van de uitgekauwde sirihpruimen van Hatalla 's zuster, leverde niet genoeg om haar maag te vullen 30/, zij zocht voortdurend voedsel 31/, zij was geheel uitgehon-

Garing, belom gantoe-gantoeng, hajak koeman poesoen Garing, kantan garing kinae, dia kea ie besoeh, kai ampin bawin Tingang Rangga.

Maka Hatalla mendeng tinai, hajak mamoekah landean karis boelau, basoengkoel hintan. Iamboeng akan ngamboe sampai singkap langit. Limbah te basaloeh landean karis boelau, djari hatoeen Tambarirang batantan langit. Sana te kea Tambarirang manampajah akan penda, basalenga gitae bawin Tingang Rangga taroek batang Garing, hajak koeman poesoen Garing. Kantan Garing toentang poesoen Garing te, Tambarirang paloes mananggoeh, hajak tingkep intoe batang Garing, paloes miar akan ngamboe. Te Tambarirang hajak koeman loemoet Garing, tapi paham kaboengoe kea ie koeman loemoet Garing, tapi dia kea ombet belai. Magoen gaoe-gaoe taloeh kinae. Paloes hasoendau hatoeen Tambarirang dengan bawin Tingang, hajak sangit manggite boea Garing djari lepah, kinan bawin Tingang Rangga. Paloes imbintih awi Tambarirang batang Garing toentang poesoen Garing. Paloes basaloeh poesoen Garing, djari lasang bangkirai behenda. Imbintih tinai boengking Garing awi ba-

gerd 32/. Zij verliet 33/ haar gouden kooi en vloog weg 34/, zij streek neer 35/ op den top 36/ van de Garing boom, die zwevende groeit, en at de bladtopjes 37/ van den Garing, de onrijpe garing-vruchten waren haar voedsel 37a/, nog was zij niet verzadigd, zoo 37b/ waren de gedragingen 38/ van de wijfjes Tingang Rangga.

Toen verhief Hatalla zich weder, terwijl hij zijn gouden kris 39/, bezet met edelsteenen, wegwierp. Omhoog geworpen werd hij, tot de grijpbare 40/ hemel. Toen veranderde de gouden kris, werd tot den man Tambarirang, de uit den hemel ontstane 41/. Vandaar 42/ keek Tambarirang naar beneden, plotseling zag hij de wijfjes Tingang Rangga op den top 43/ der Garing, bladknoppen der Garing etende. Op die Garing vruchten en knoppen kwam Tambarirang dadelijk af 44/ en zette zich op de Garing, terstond begaf hij zich naar 45/ boven. Daar at Tambarirang het Garing-mos, maar met hoe groote vraatzucht hij ook het Garing-mos at, het was niet voldoende 46/ om zijn eetlust te stillen 47/. Hij bleef 48/ voedsel zoeken. Toen ontmoette 49/ Tambarirang het Tingang wijfje en werd zeer boos, toen hij zag 50/ dat de Garing vruchten op waren, opgegeten door Tingang Rangga. Toen werd door 51/ Tambarirang op de batang Garing en den top der Garing ingehakt 52/. Terstond veranderde de Garingtop en werd tot

win Tingang, paloes basaloeh kea, djari oloh bawi, arae: Poetir Kahoekoep Boengking Garing. Paloes ie melai hoeang lasang bangkirai bahenda.

Limbah te tinai hatoeen Tambarirang ewen doee bawin Tingang sangit, hajak mamarap. Te batang Garing paloes basempoeng, paloes saloeh batang Garing, djari tasik galombang boelau. Imarap tinai soeloeh Garing, adan Garing, toentang boengking Garing. Te ie saloeh tinai, djari batang danoem Hinting Dohong marawa boenoe, batang danoem ain haramaoeng batolang boenoe. Hajak te kea batang Garing basaloeh djari batang danoem Roetas. Kadjarian soeloeh Garing, saloeh djari Radja Tapitik Kawoe, manak Iman Handjaliwan, Iman Handjaliwan manak Soeloeh, bawin oloh boekit Hinting. Toenggoel Garing paloes saloeh djari banama babilem.

Limbah te tinai hatoeen Tambarirang toentang bawin Tingang djaoe-djaoen manggite batang Garing djari nihau, oeras basaloeh. Paloes gitan Tambarirang oloh bawi intoe lasang bangkirai bahenda, hajak giri-giri. Te hatoeen Tambarirang, paloes inoetoeke oejat bawin Tingang Rangga. Paloes

een boot 53/ van geel 54/ bangkiraihout 55/. Daarna werd door het Tingang wijfje op de knoesten 56/ van de Garing ingehakt. Ook zij veranderden terstond en werden tot een vrouw, haar naam was: Poetir Kahoekoep Boengking Garing 57/. Zij ging wonen in de boot van geel bangkirai hout.

Tambarirang en het Tingang wijfje bleven boos, terwijl ze als hanen vochten 58/. Toen brak de Garing in het midden door 59/ en veranderde terstond in de zee met de gouden golven. Wederom werd op toppen 60/, takken en knoesten der Garing ingehakt. Weer veranderde hij en werd tot de rivier 61/: Trap van dolken en doorschijnende lansen, die het eigendom is van den tijger, die lansen als botten heeft 62/. Verder veranderde de Garing in de verontreinigde rivier 63/. Uit den top der Garing ontstond 64/ door verandering Radja Tapitik Kawoe 65/, die Iman, de handjaliwan slang 66/ tot kind kreeg, Iman de handjaliwan slang verwekte Soeloeh, de vrouw van Boekit Hinting 67/. De stronk 68/ der Garing veranderde in het zwarte schip 69/.

Tambarirang en het Tingang wijfje waren een weinig verdrietig 70/, toen ze zagen dat de Garing boom verdwenen 71/ was; geheel 72/ veranderd. Toen zag Tambarirang de vrouw in de boot van geel bangkiraihout, en rilde 73/. Toen werd door Tambarirang in de hals van het Tingang wijfje gebeten 74/. Het

tambalang loemoet Garing, bloea bara njaman Tingang akan banama babilem. Iete loemoet saloeh djari oloh hatoee, arae: Manjamei, limoet Garing bloea oenggoem Tingang.

Garing-mos werd uit den mond 75/ van de Tingang gestooten 76/ op het zwarte schip. Daar 77/ veranderde het mos in een man, wiens naam was: Manjamei, het garing-mos dat door de Tingang in de bek uitgezogen is 78/.

Limbah te banama babilem toentang lasang bangkirai bahenda hasoendau, hajak bapandoeh. Maka Manjamei te aton teloek hoeange dengan Kahoekoep Boengking Garing. Te paloes hamaoeh Manjamei, hajak misek: kilen ikaoe, andi, makoe babane akoe. Hajak ngoemin tingang Poetir Kahoekoep Boengking Garing, mahining aoeh Manjamei handak mansawe.

Het zwarte schip en de boot van geel bangkiraihout ontmoetten elkaar, en werden met een stok aan elkaar gebonden 79/. Manjamei kreeg een oogje 80/ op Kahoekoep Boengking Garing. Toen sprak Manjamei, vragende: Wanneer gij, jongere zuster, wilt, trouw dan met mij. Toen lachte Poetir Kahoekoep Boengking Garing in zich zelf 81/, hoorende dat Manjamei wilde trouwen met haar 82/.

Maka aoeh Poetir Kahoekoep Boengking Garing: narai mboea ie, njahe, taoe bewei, tapi akoe blakoe dengan palakoengkoe idje karambar petak, eka banama tende. Paloes toere-toere Manjamei, hajak manggajau tekoeke, mahining aoeh oloh bawi te blakoe palakoe paham badjangkang, hoeange paham toto handak mansawe.

Poetir Kahoekoep Boengking Garing zeide: waarom zouden we niet 83/, broeder 84/, het kan best, maar ik vraag je 85/ voor mijn bruidschat 86/ een stuk 87/ grond, als plaats 88/ om het schip aan te leggen 89/. Manjamei staarde voor zich uit 90/ en krabde 91/ zich op het achterhoofd 92/, toen hij de vrouw zulk een hooge 93/ bruidschat hoorde vragen, in zijn hart 94/ wenschte hij heel gaarne 95/ te trouwen.

Limbah te Hatalla nangkilik tinai akan penda, gitae Manjamei dia hindje dengan oloh bawi te. Maka Hatalla hamaoeh: amon akoe dia manoentoeng kahandak Manjamei, te djaton taoe badjeleng mandjadi olon kaloenen melai hoendjoen petak. Hajak te kea Ranjing Hatalla mangahau oloh

Toen Hatalla weer naar beneden keek 96/ zag hij, dat Manjamei niet met de vrouw was samengekomen 97/. Toen zei Hatalla: wanneer ik de wensch van Manjamei niet vervul 98/ zullen er niet spoedig menschen op aarde wonen. Ranjing 99/ Hatalla riep 100/ nu zijn dienaren 101/, die de namen droe-

aie, bagare: Kikir Petak toentang Garoet Langit. Ewen ndoee te idje mangikir petak, idje manggaroet langit. Hajak te Ranjing Hatalla malaboeh boea kajoe, arae: Samatoean, toentang mingkes petak ngaloembah kitap hoendjoen boea te. Hajak te kea Hatalla manampa poelau toentang kare boekit bagantoeng. Idje boekit arae: Boekit Kangantoeng Gandang, eka Poetir Seloeng Tamanang mangkaloema parei: Njangen Tingang, baloea bara teras kajoe erang, tingang loehing kajoe Andoeh Njahoe.

gen 102/: Aardvijler en Hemelkrabber. Van deze beide vijlde de één aarde, de andere krabde den hemel. Toen wierp Ranjing Hatalla een boomvrucht, Samatoean geheeten, weg en legde daar aarde 102a/ op ter grootte van een waaier 102b/. Daarna maakte 103/ Hatalla een eiland en verschillende 104/ zwevende bergen. Een dier bergen droeg den naam: Berg waar de trommels worden opgehangen 105/, dat is de plaats waar Poetir Seloeng Tamanang haar rijst: de verheven zingende, die voortgekomen is uit ebbenhoutmerg, de verhevene van merghout van het donderblok 106/, verbouwt 107/.

Maka te hatoeen Tambarirang toentang bawin Tingang paloes haparap. Tambarirang mamangkit oejat Tingang, toentang Tingang manoetoek takoeloek Tambarirang. Maka ewen ndoee te oeras matei.

Tambarirang en het Tingang wijfje gingen nu aan het vechten 108/. Tambarirang beet 109/ in de hals van Tingang en Tingang pikte 110/ op het hoofd van Tambarirang. Zij beide stierven.

Karam Tambarirang djari soengei Sahai Tambarirang, kaleka bawi Balang Babilem toentang radja Rapantap Kilat. Tinai tolang Tambarirang dengan tolang Tingang, paloes masoeh soengei Sahai sampai telok Tasik Batoe Nindan. Paloes saloeh tolange djari loenoek Djajang Tingang, poepoeh tolang Tambarirang, idje naharep labehoe rampang matan andau, poepoeh toembang batang danoem Djalajan. Tinai karam Tingang djari taroesan Tingang.

Het lijkenvocht 111/ van Tambarirang vormde de Sahai Tambarirang rivier, de woonplaats van de vrouw waarvan het zwart worden verhinderd is 112/ en van den vorst van den voortspringenden bliksem 113/. De beenderen van Tambarirang en Tingang dreven de Sahairivier af 114/ tot de bocht telok tasik batoe Nindan 115/. De beenderen van Tambarirang werden tot de waringin 116/ Djajang Tingang 117/, het ompaald gebied 118/ der beenderen van Tambarirang, gelegen tegenover 119/ de kolk van zonnestof, plaats voor 118/ de Djala-

Limbah te tinai Manjamei Loemoet Garing, manggite petak aton lemboet, maka aoeh Manjamei: mansawe kea akoe toh, kilen andi, maka taloeh idje koeam djari aton toh.

Maka aoeh Poetir Kahoekoep Boengking Garing: dia taoe, njahe, amon ikaoe dia manampa Paroeng Batoendjoeng. Hajak mahining aoeh oloh bawi, blakoe pendeng paroeng batoendjoeng, Manjamei mahining aoeh te, alahagoesoek pipie, hagajau tekoeke, awi hoeange handak toto nahoeang mansawe.

Limbah te paloes Djata lampang bara danoem, manjoehoe riwoet riak mohon. Paloes te kea petak manjoeroeng loembah.

Te Hatalla manampajah akan ngiwa, hajak malaboeh oedjoe kabisak bendang hoendjoen petak. Paloes lampang tinai Djata, hajak manising bendang te, paloes imangoen akan hoeman Djata, iete bagare Paroeng Toenggal.

Maka Manjamei manggite petak aton hoema, maka paroeng toenggal aton kea, ngoemi-ngoemi hoeange. Aoeh Manjamei: djetoh maka dia balang akoe mandong boelan marantep. Paloes Manjamei mansanan akan Poetir Kahoekoep Boengking Garing: kare taloeh idje lakoem toh, andi, oeras aton ampi toh.

jan monding. Het lijkenvocht van de Tingang werd tot de Taroesan 120/ Tingang.

Toen Manjamei Loemoet Garing zag dat de grond verrezen 121/ was, zei hij: thans trouw ik, niet waar jongere zuster, de zaken, die gij gevraagd hebt, zijn er.

Toen zei Poetir Kahoekoep Boengking Garing: dat zal niet gaan, broer, als ge niet een groot huis 122/ maakt. Toen Manjamei de woorden van de vrouw hoorde, vragende een balai op te richten 123/ streek 124/ hij zijn wangen en krabde zijn achterhoofd, want 125/ in hem was een groot verlangen 126/ om te trouwen.

Toen verrees 127/ Djata uit het water en gelastte den wind en de golven 128/ neder te dalen. Daardoor verbreedde zich het land zeer 129/.

Hatalla keek naar beneden 130/ en wierp zeven planken 131/ op de aarde. Djata verrees weer en spleet 132/ de planken, vervolgens maakte hij er een offerhuis voor Djata 133/ van, dat den naam droeg: Paroeng Toenggal 134/.

Toen Manjamei zag, dat op den grond een huis stond, dat de paroeng toenggal er was, grinnikte hij in zich zelf. Manjamei zeide: nu kan mijn huwelijk 135/ niet meer ongedaan gemaakt worden. Toen sprak 136/ Manjamei tot Poetir Kahoekoep Boengking Garing: alle zaken, die je gevraagd 137/ hebt, jongere zuster, zijn allen gereed.

Joh, koean oloh bawi te, djari bewei akoe babane ikaoe. Paloes ewen ndoee hindje mandong boelan marantep.

Ja, zeide de vrouw, dan zal ik je trouwen. Toen vereenigden zij zich in het huwelijk.

Maka pire katahi ewen ndoee hindje melai lewoe Batoe Nindan taroeng liang angkar malintoeng, paloes manak teloe koengan, mandjadi kaloenen. Idje manak daha, paloes saloeh djari Gadjah bakapek boelau, oenta batalikoer hintan. Tinai anake teloe biti, idje djari olon, arae iete:

Nadat ze eenigen tijd in het dorp 138/ Batoe Nindan taroeng liang angkar malintoeng 139/ samen geweest waren, kregen ze drie 140/ kinderen, die aardsche menschen 141/ werden. Eens beviel ze van bloed 142/, dat dadelijk veranderde in de olifant met het gouden zadel, de kameel met de diamanten teugels 143/. De drie kinderen die menschen werden, droegen de namen:

Sambaja Sangiang;
Sambaja Sangen;
Maharadja Boenoe.

Vorst 144/ Sangiang
Vorst Sangen
Vorst Boenoe 145/.

Sambaja Sangiang djari tatoe olon Pantai Sangiang, tasik riak boelau. Sambaja Sangen djari tatoe olon Batoe Nindan. Maharadja Boenoe djari tatoe itah, olon kaloenen toh.

Vorst Sangiang werd de stamvader van de menschen van Sangiangland, het meer met de gouden golven 146/. Vorst Sangen werd de stamvader der lieden van Batoe Nindan, Vorst Boenoe werd de stamvader van ons, aardsche menschen.

Sambaja Sangen manak Karawa Moendoek, Karawa Moendoek manak Karawa Mendeng, Karawa Mendeng manak Lampoeke Lamboeng Keke. Lampoeke Lamboeng Keke manak Sangkalak Gimai, Sangkalap Gimai manak Tingang Rangga, Tingang Rangga manak Boengking Kalipapa, Boengking Kalipapa manak Kambe hai, Kambe hai manak Ratoe Basar, Ratoe Basar manak Tantaoelang Boelau ewen ndoee pahari Mangkoe Amat.

Vorst Sangen kreeg een kind: zittend Schijnsel, deze kreeg: Staand Schijnsel, deze: de Tamelijk 147/ achterlijke 148/ Lamboeng 149/. Deze kreeg de Groene Sprinkhaan 150/, deze de Tingang Rangga 151/, deze kreeg Boengking Kalipapa 152/, deze kreeg het Groote spook 153/, deze kreeg de Groote Vorstin 154/, de Groote Vorstin beviel van Tantaoelang den Gouden 155/, tezamen met diens broeder Mangkoe Amat 156/.

Ratoe Basar te mandoi ewen akan danoem, make te pandoi

Ratoe Basar baadde hen in het water, maar de gebaden

djari Djata hoeang pantai kaloenen. Ratoe Basar te loempat akan hoendjoen petak, saloeh djari tatoe Antang, Njaring, Kaloee, Kambe hai. Maka toh toeroen Tantaoelang Boelau manak epat walas, oedjoe bawi, oedjoe hatoee.	werden tot Djata's op deze aarde 157/. Ratoe Basar sprong uit het water op den grond en veranderde daar in de stammoeder der antang 158/, njaring 159/, kaloee 160/ en kambe hai 161/. Dit is de afstamming van Tantaoelang boelau, die veertien kinderen kreeg: zeven dochters en zeven zoons.
Aran sawae Kameloeh Bakoewoe Batoe; aran anake, iete:	De naam van zijn vrouw was: Vrouw, die in steen opgesloten is geweest 162/, de namen der kinderen waren:
Kameloeh Bawin Mandalan	De ordelievende Vrouw 163/
Kameloeh Panjoele Langkah	Vrouw der voortgaande stappen 164/
Kameloeh Pahoetoen Amboen	Vrouw der afdruppelende dauw 165/
Kameloeh Kambang Amboen	Vrouw dauwbloesem 166/
Kameloeh Soeloeh Garing	Vrouw Garingtop 167/
Kameloeh Kambang Baras	Vrouw zandbloesem 168/
Kameloeh Kambang Pasang	Vrouw bloem van de vloed 169/
Sarampoeng Pandji	Pandji, de steungevende 170/
Garing idje kabisak	De eenige Garing 171/
Penjang ilai langit	Het toovermiddel dat den hemel doet verwerven 172/
Penjang bara hila	Het toovermiddel om uit alles een uitweg te vinden 173/
Panjarawan Katingan	De Sarawan geheetene der Katingan ? 174/
Radja Kapoeloeh Hawoen	De vorst des tienden hemels 175/
Garing Hatoengkoe.	Het ijzerhout, waarmede men pijnlijke plekken genezen kan 176/.
Garing Hatoengkoe masawe Endas, manak doee koengan anak, iete:	Garing Hatoengkoe was met Endas getrouwd, en kreeg twee kinderen, namelijk:
Siloen Tingang	Tingang klauw 177/
Sangoemang.	de Bedachtzame 178/.
Radja Kapoeloeh Hawoen masawe betaue Kameloeh Pahoetoen Amboen, manak epat walas koengan anak, iete:	Radja Kapoeloeh Hawoen trouwde met zijn zuster Kameloeh Pahoetoen Amboen en kreeg veertien kinderen, namelijk:

Boengen Boelau	De Gouden Bloem 179/
Timpoeng Radja	Vorstelijk Lijnwaad 180/
Paramasan Boelan	Maanvergulder 181/
Lelak Balawan	Balawanbloesem 182/
Tempon Hendan	Bezitter van Hendan 183/
Parahimoek Tatawa	De Lacher 184/
Parakantih Boelau	De Gouddraaier 185/
Rawing Tempon Telon	De Krokodil, bezitter van Telon 186/
Panjoele Langkah	De man der voortgaande schreden 187/
Boedjang Barendeng	De Dappere Jongeling 188/
Batoekan Soeling	De fluitmaker 189/
Rahoen Tingang	Het heilige water 190/
Sahawoeng	De wasoogster 191/
Radja Dohong Boelau.	De vorst met de gouden dolk 192/.

Panjarawan Katingan mansawe Kameloeh Panjoele Bintang, manak epat walas koengan anak, iete:

Panjarawan Katingan huwde de vrouw der voortschrijdende sterren 193/, zij kregen veertien kinderen, namelijk:

Tempon Hendan	De bezitter van Hendan 194/
Parakantih Boelau	De goudraaiende 195/
Poesoen Garing	Garingtop 196/
Boengen Boelau bawi Randan	Gouden bloem, vrouw van het kleine 197/
Kameloeh Panjoele Dare	Vrouw van het voortgaande vlechtwerk 198/
Tempon Tiawon	Bezitster van Tiawon 199/
Rampan bawi hai	Rampan, de groote 200/
Tempon Kanarian	De bezitster der zacht gebogene 201/
Talinting Boelau	De goudweegschaal 202/
Sanaman leteng njingkap liwoes	Het zinkende staal, dat men te vergeefs tracht te grijpen 203/
Soeling Boelau	De gouden fluit 204/
Talinting Hewang	De menschenweegschaal 205/
Njaroen Tingang	Tingang donder 206/
Radja Ngalang.	De met een kalang visschende vorst 207/.

Penjang bara hila mansawe Soeloch Garing, manak doee koengan anak, iete:

Penjang bara hila trouwde Soeloeh Garing en kreeg twee kinderen, namelijk:

Bawin Amboen Babilem	De vrouw van den zwarten nevel 208/
Manjamei tempon Ringkin boelau boekit Balengkong.	Manjamei, eigenaar van de gouden bovenlanden van den Keelberg 209/.
Penjang ilai langit mansawe bawin Amboen bapoetih, manak teloe koengan anak, iete:	Penjang ilai langit trouwde de vrouw van de witte nevel 210/ en kreeg drie kinderen namelijk:
Radja Hantangan	Hantangan-hout vorst 211/
Poetir Bangau Basaloeh	Prinses veranderde reiger 212/
Bawin Amboen Bapoetih.	Witte nevelvrouw 213/.
Garing idje kabisak mansawe Kameloeh Penjoeloeh Bintang, manak idje koengan anak iete:	Garing idje Kabisak huwde vrouw Sterretop en kreeg een kind, namelijk:
Paloi.	Paloi 214/.
Sarampoeng Pandji, manak lime koengan anak iete:	Sarampoeng Pandji kreeg vijf kinderen namelijk:
Radja Rapantap Kilat, teloen Hamparoeng	De vorst van den voortspringenden bliksem, slaaf van Hamparoeng 215/
Sangiang Saloeh Sambang	De luchtgeest, veranderde gongrand 216/
Sangiang Sahoer	De Luchtgeest van het offer 217/
Baloe Indoe Rangkang	De weduwe, moeder der ouderdomszwakte 218/
Bawi Balang Babilem.	De vrouw, waarvan het zwartworden verhinderd is.
Toh lewoe Batoe Nindan bakarak tinai. Garing Hatoengkoe apang Ngoemang melai batang danoem Sangkalela boelau. Radja Kapoeloeh Hawoen melai batang danoem Djalajan. Panjarawan Katingan melai batang danoem Barirai. Penjang Bara Hila mangkalewoe boekit Balengkong. Penjang Ilai mangkalewoe poelau Karandahong Bahandang. Garing idje kabisak melai batang danoem Boeang Nganderang Tingang. Sampa-	Toen splitste het dorp Batoe Nindan zich 219/. Garing Hatoengkoe, de vader van Sangoemang 220/ ging aan de gouden Sangkalela rivier wonen 221/. Radja Kapoeloeh Hawoen aan de Djalajan rivier. Panjarawan Katingan aan de Barirai rivier. Penjang bara Hila woonde 222/ op de Keelberg 223/, Penjang ilai op het eiland Karandahong bahandang 224/, Garing idje kabisak woont aan de rivier: loos gehuil van den tingang 225/, Samparoeng Pandji

roeng Pandji melai lewoe Batoe Nindan taroeng liang angkar malintoeng.	bleef in het dorp Batoe Nindan taroeng liang angkar malintoeng.
Dengan Rawing Tempon Telon hadoeroet magah liau kaharingan belom, iete: Telon, Hamparoeng, Bawi Balang Babilem, hajak mahandar kea sahoet bara gantoeng. Toh indoean bara Kameloeh Mandalan boelan, baloe Toelah, indang Sahawoeng imbit hadoeroet kea:	Gezamenlijk 226/ met Tempon Telon geleiden: Telon 227/, Hamparoeng 228/ en Bawi Balang Babilem, de zielen tot de herleving 229/, zij nemen ook het groote offer 230/ mee 231/. Van Kameloeh Mandalan boelan, de weduwe van Toelah, de moeder 232/ van Sahawoeng verkrijgen zij om mede te nemen 233/:
Lanting samben	halsbandvlot 234/
Timpoeng idje bisa-bisa ramboe	draad van vochtige vezels 235/
Pating Tingang idje pantipantis danding	een staartveer der Tingang, met een staartveer der pantisvogel 236/
Pating Soemping idje pantipantis danding akan bawi balang babilem	een bloemenstreng ter haarversiering met een staartveer der pantisvogel, voor bawi balang babilem 237/
Kalambi Toempang, ewah toentoeng	een gelapt jasje met een daaraan gebonden schaamgordel 238/
Batoe Kangkalingan liau	de zielenspiegel 239/
Dohong laloending liau	de dolk der weder opgroeiende ziel 240/
Tingang Entas	een volkomen door midden gesneden Tingang, waarvan de helften elkaars evenbeeld zijn 241/
Lasang hahintik	de uitverkoren boot 242/
Mandarah boelau bara Radja Mintir	de platte gouden schaal van vorst Mintir 243/
Djamban Garing.	de ivoren trap 244/.
Bawi Balang Babilem melai hoeloe Soengei Sahai. Baloe indoe Rangkang melai batang danoem Baras Boelau. Saloeh Sambang ewen ndoee Radja Rapantap kilat melai benteng Soengei Sahai Tambarirang.	Bawi Balang Babilem woont aan den bovenloop van de Sahai. De weduwe, moeder van Rangkang woont aan de stofgoudrivier. Saloeh Sambang getweeën met Radja Rapantap Kilat woont aan den midden-

loop der Sahai Tambarirang.

Toh tatoeran Manjamei, asoen boelan langit loempah, idje bapioeng teloen djala boelau idje bahelang andau, inatoeran awi Bahing Timang.

Dit is de afkomst van Manjamei, de maanhond het kind van den breeden hemel 245/, dat den ganschen dag 246/ het touw 247/ draait 248/ voor het gouden net; zooals die verteld 249/ wordt door Bahing Timang (het woord van den zang 250/).

Maka te Manjamei ewen ndoee habetau. Enteng malabien mamoenoe. Handjewoe halemei betaue Lamiang manahoer sahiring. Bilak tara-tarau boelau tarahan. Ngadjoe ngawa lewoe imoenoe awie. Manjamei bilak boea-boeang idje katahoesan paroeng. Kare panatau ain betau Manjamei hapa manahoer sahiring sawoehe. Toto kamenteng Manjamei, toto kapehe atei Lamiang Loempoek Boelan. Amon kilau toh haradjoer kasawoeh enteng Manjamei, taoe akoe saloeh djari boelau tarahan. Terai, koean Lamiang Loempoek Boelan, akoe nasaran, saoek ih manggau laoek Tipkoempang, hapakoe naratawah penjang njahangkoe Manjamei.

Manjamei leefde tezamen met zijne zuster. Zijn moed in het dooden was groot 251/. Den volgenden morgen betaalde 252/ zijn zuster Lamiang het bloedgeld 253/. De slaven 254/ waren bijna op 255/. Boven en benedenstrooms waren de menschen 256/ door hem gedood. Manjamei had een rij harer kostbaarheden 257/ bijna doen verdwijnen 258/. De vele rijkdommen van de zuster van Manjamei werden betaald aan bloedgeld voor zijn heftigheid 259/. Groot was de moed van Manjamei, groot het verdriet van Lamiang, kern van de maan 260/. Wanneer de heftige moed van Manjamei zoo voortduurt 261/ word ik nog tot slaaf. Wacht 262/ zei Lamiang, kern van de maan, ik zal mijn vischmand 263/ onder water brengen 264/ om een tipkoempang visch 265/ te vangen, die zal ik vastnagelen 266/ aan de amulet van mijn broer 267/, Manjamei, waardoor deze zijn kracht verliest 268/.

Pea balandong tahi Lamiang manjaoek, paloes dinoen laoek tipkoempang, paloes impakasak Lamiang, djari masak bari djoehoen Lamiang. Paloes injaroengan Lamiang koeman. Te Manjamei koeman kea doee

Nadat 269/ Lamiang langen tijd 270/ gevischt had, kreeg ze een tipkoempang. Terstond ging ze eten bereiden 271/, de rijst en soep 272/ waren gereed. Toen verzocht 273/ Lamiang hem te eten. Manjamei at

teloe kasoeap. Paloes hamaoeh Manjamei dengan betaue Lamiang: mbohen akoe kilau toh nah betau, bilak mende-mendeng boeloe, alakiti-kitik sepangandoeng biti. Manjamei manggite bitie, paloes haboeloe, hajak te kea bitie basaloeh djari asoe.

ook twee of drie happen 274/. Toen sprak Manjamei tot zijn zuster Lamiang: hoe heb ik het nu 275/, zuster, over mijn geheele lichaam 276/ rijzen mij de haren te berge 277/ en ril ik 278/. Toen Manjamei zag dat zijn geheele lichaam met haren bedekt was veranderde ook zijn lichaam in dat van een hond.

Te Lamiang manggite njahae saloeh djari asoe, pehe toto ateie, palandjoer toto akoe pakanan Manjamei hapan laoek Tipkoempang. Te paloes Lamiang mandoean katambong, hajak mamantoe katambong, njalintik loehing. Pea tahi ie mamantoe Sambang boelau, paloes rindje-rindjet Manjamei haloeli kilau helo, tapi penjange djari njaratawah toto. Paloes betaue hakotak dengan Manjamei, terai njahe, keleh ikaoe melai lawang langit djari asoen boelan, mahaga sanaman hoeit lawang langit, aloeh ikaoe melai lewoen itah, mikeh ikaoe penjang haloe li narasawoeh, keleh ikaoe melai hete.

Toen Lamiang zag, dat haar broer 279/ in een hond veranderd was, had zij vreeselijk verdriet: wat heb ik een spijt dat ik Manjamei te eten heb gegeven 280/ van de Tipkoempang. Dadelijk nam Lamiang de trom 281/ en sloeg 282/ op de trom, met de vingers sloeg zij op de trom 283/. Nadat zij geruimen tijd 285/ den gouden gongrand 286/ bespeeld had, werd Manjamei langzamerhand 287/ weer als vroeger, maar zijn amulet had zijn kracht verloren. Toen sprak zijn zuster tot Manjamei: zeg 288/ broer, het zal goed zijn 289/ als je bij den hemelpoort 290/ gaat wonen en tot maanhond wordt, de waker van de stalen grendel 291/ van de hemelpoort. Wanneer 292/ je in ons dorp blijft, ben ik bang dat je amulet 293/ weer krachtig wordt 294/, het is beter dat je je daarginds vestigt.

Maka aoeh Manjamei: en kea goena akangkoe. Maka aoeh betaue: bagoena toto akam, njahe, eweh kea olon kaloenen mahanteran liau kaharingan belom, atawa kea banama ain Sangiang oloh namoeei akan pantai Sangiang aton mahalau ikaoe, te kare

Manjamei zeide: wat is het nut daarvan voor mij? Zijn zuster zeide: dat heeft groote voordeelen voor je, broer, indien de menschen een ziel tot de weder opleving geleiden 295/ of wanneer het schip der luchtgeesten op reis is 296/ naar Sangiangland, komen ze je

ewen te manenga giling pinang rokon tarahan, hajak rangkan panginan soekoep simpan poeat. Maka aoeh Manjamei: djadi bewei betau. Paloes Manjamei melai toembang lawang langit mahaga sanaman kantjing hoeit toembang lawang langit, djari asoen boelan. Hajak te kea Manjamei, asoen boelan. hakotak dengan Bahing Timang.

voorbij 297/. Dan geven ze je vele bereide sirihpruimen 298/ en de rangkan panginan 299/ is ook vol geladen. Toeh zei Manjamei: vooruit dan maar, zuster. Nadien verblijft Manjamei aan de hemelpoort 300/, bewakende de stalen grendel 301/ van de hemelpoort, hij is de hond van de maan geworden. Daar is het ook dat het woord van den zang 302/ met Manjamei den maanhond spreekt 303/.

Sambawei ikaoe, karoehoeng esoe, djari doh ng panting langit, ikaoe poelang tangkaranak hawoen, katawan tatoeran ikei toembang lawang langit. Paloes hadjadjitan Manjamei Sanaman hoeit lawang langit, hajak tatawe Manjamei nangkakak tingang, manggite Bahing Timang loempat lawang langit. Paloes miar akan ngamboe Bahing Timang, sampai Tasik Lampar Samben Naroesan, tinai Garing balemoe, tolak tinai halawoe tasik galombang boelau, tasik lewoe teloe. Hagoeet tinai ie halawoe Telok Tangkoeng benama Silan hoeroeng lambang boelan djalatien.

Wat is de reden 304/, dat gij, vriend 305/ kleinzoon, dolk van den hemeltrap 306/, handvat van den trap des hemels 307/, kent de oorsprong van mijn zijn aan de uitgang van de hemelpoort. Daarop trekt Manjamei de stalen grendel van de hemelpoort, als het geklok 308/ van een tingang is het gelach van Manjamei, als hij het woord van den zang de hemel ziet betreden 309/. Terstond vervolgt 310/ Bahing Timang zijn weg naar boven tot het meer der gevallen halsband 311/, dan wordt het Weeke Ivoor 312/ omgedaan, waarna vertrokken 313/ wordt naar het meer met de gouden golven 314/, het driedorpen meer 315/. Daarna wordt aangedaan 316/ de bocht, handvat van de roeispaan, genaamd 316a/: gespleten kromming in de drempel van de negen manen 317/.

Paloes lasak taroesan Gandang Daoeh paloes lasak lewoe Batoe Nindan taroeng liang angkar malintoeng, hatangdipah lewoe Batoe Nindan telok tasik kabali boelau boengkoek

Daarna gaat hij door 318/ het trommelkanaal 319/ en voorbij het dorp Batoe Nindan taroeng liang angkar malintoeng, dat gelegen is tegenover 320/ het dorp Batoe Nindan, het

tingang. Moeles tinai njambi-njambil tinai Bahing Timang manintoe toembang batang danoem lime poeloeh. Paloes babalang kea loenoek hai, gahepan laoet lewoen Batoe Nindan, hatandipah dengan loenoek Djajang Tingang poepoeh tolang Tambarirang, idje naharap labehoe rampang matanandau, poepoeh batang danoem Djalajan. Paloes te kea Bahing Timang tende melai taroek loenoek hai gahepan. Bara hete Bahing Timang manolak tawoer babilem hewoei djoekoen pinang moedjan lewoen Djalajan. Paloes hagoeet te tawoer babilem, idje hewoei limban hampis, basaloeh langit njahoen tawoer malentoe-lentoep tawoer djari miar. Paloes doemah bawin Njaring bara boengking loenoek hai gahepan, tanggoeh Bahing Timang, aran bawin Njaring iete baloe indoe Entai Soelan, mina Endeh. Hajak hamaoeh dengan Bahing Timang: amon ikaoe toto Dohong Pantang Langit, poelang tangkararak hawoen, akoe blakoe bitim natoeran lewoe teloe.

meer van den gouden kookpot van de adamsappel 321/. Dan draait 322/ Bahing Timang linksom in de richting 323/ van de monding der vijftig stroomen rivier 324/. Hij wijkt hier van zijn weg af 325/ voor den grooten waringin boom, die tegen de batoe nindan zee stoot 326/, die gelegen is tegenover de Djajang Tingang, bewaarplaats der beenderen van Tambarirang, tegenover de zonnestofkolk, plaats der Djalajanrivier. Daar legt Bahing Timang aan en verblijft er bij het bovendeel 327/ van de Loenoek hai Gahepan, daar werpt 328/ hij het zwarte strooisel 329/ gemengd 330/ met gesneden pinangblad 331/, dat hij doet vallen 332/ in het dorp Djalajan. Het zwarte strooisel gemengd met de onaangename geur van de verwordingsproducten van een lijk 333/ splijt 334/ den hemel met het gekraak van den donder, zoodat het strooisel door kan gaan. Dan komt de spookvrouw 335/ van de knoest der versperrende Waringin, die Bahing Timang mededeelt 336/, dat zij de spookvrouw is, de weduwe, moeder van Entai Soelan, tante van Endeh. Zij zegt tot Bahing Timang: indien gij werkelijk de dolk van de hemeltrap, handvat van de trap des hemels zijt, dan vraag ik van U 337/ de oorsprong te vertellen 338/ van de drie dorpen.

Maka amon ikaoe dia taoe natoeran lewoe teloe, taoe ikaoe tangkeng taroek loenoek hai gahepan toh. Hajak te kea Ba-

Wanneer gij de geschiedenis van de drie dorpen niet kunt vertellen, kunt gij op gindschen waringin Gahepan aangehouden

hing Timang mangitar pandoekan moendoek. Hajak natoeran lewoe teloe. Alatawe-tawen Tingang, baloe indoe Entai Soelan, mina Endeh, nahingan Bahing Timang natoeran lewoe teloe.

339/ worden. Toen wijzigde 340/ Bahing Timang zijn zitplaats 341/ en vertelde de geschiedenis van de drie dorpen. Als een Tingang lachte 342/ de weduwe, moeder van Entai Soelan, de tante van Endeh, toen ze Bahing Timang de geschiedenis van de drie dorpen hoorde vertellen.

Toto kea ikaoe Dohong Pantang Langit, poelang tangkaranak hawoen, katawan namoeei mametas amboen hoeang hinting idje koeeh kea idje ihoeroejoem mintan, ikaoe djari Dohong pantang langit. En taloeh isekm hinting ain Sawang bapa Djinap, idje ineteikoe, idje tiring. Kai aoeh Bahing Timang.

Inderdaad gij zijt de dolk van de hemeltrap, handvat van de trap des hemels, die weet te reizen 343/ afsnijdende 344/ de bochten van den weg, in de nevelzee, waar deze zich ook mogen bevinden 345/, die zich weet te richten 346/, inderdaad gij zijt de dolk van de hemeltrap. Wat wilt gij, 346a/, de weg van Sawang, vader van Djinap 347/ is het die door mij gevolgd wordt 348/, de rechte 349/. Zoo spreekt Bahing Timang.

Limbah te tinai tawoer babilem djari sampai lewoe Djalajan. Hajak njahoe malentoelentoep njahoen pampang raoeng hewoei hampis limban basaloeh langit manggite lewoe Djalajan kapoet kidjem. Te Radja Dohong Boelau paham ridoe ie intoe balai Njahoe: mbohen lewoen itah toh kapoet, mikeh basaloeh, rende-rendeng itah lewoe, koean Radja Dohong Boelau.

Ondertusschen is het zwarte strooisel tot het dorp Djalajan gekomen. Dan kraakt de donder, die de horens 350/ der doodkist 351/ splijt en vermengd is met verwordingsproducten; de hemel veranderde, het dorp Djalajan lag in het duister 352/. De vorst met de gouden dolk, in zijn donderhuisje 353/ was zeer ontzet 354/: Hoe komt ons dorp zoo duister, ik vrees dat het veranderd is, laat ons voorzichtig 355/ zijn, zoo sprak de vorst met de Gouden dolk.

Limbah te tinai tawoer babilem maobah arepe djari boea Sangalang masak. Paloes tame loewang gandang lime kare, tampoeng koentep gandang te-

Het zwarte strooisel veranderde wederom zijn voorkomen en werd tot een rijpe Sangalang vrucht 356/. Terstond gingen ze in het gat van de trommel, vijf

ras kajoe Toendjoeng Njahoe, ain Radja Dohong Boelau intoe balai Njahoe, hapa natamba Njahoe idje malentoe-lentoep. Paloes ewen oeras aton hapoempoeng melai balai Njahoe. Paloes Radja Dohong Boelau habantoean Gandang teras kajoe Toendjoeng kahoem gandang boentat, dia taoe mahiau. Paham sangit radja Dohong Boelau, hajak manampajak roembak gandang, salenga koentep lentang gandang te awi boea Sangalang lime tampoeng. Paloes inoesoeh Radja Dohong Boelau bara lentang gandang.

trossen vulden 357/ de trommel, merg van donderoptillend hout 358/, het eigendom van den vorst met de gouden dolk, dienende ter afwering 359/ van den krakenden donder. Zij allen waren vereenigd 360/ in het donderhuisje. De vorst met de gouden dolk sloeg 361/ de trommel, maar 362/ de trommel gaf geen geluid 363/. De vorst met de gouden dolk werd zeer boos, en keek in de opening 364/ van de trommel, en ziet 365/ het lichaam 366/ van de trommel was gevuld met vijf trossen sangalang vruchten. Terstond verwijderde 367/ de vorst met de gouden dolk ze uit het lichaam van de trommel.

Maka aton kea poesoen boea Sangalang baloea ewaoe hampis limban, basaloeh langit te kare ewen idje melai balai Njahoe rami manahioe boea Sangalang manoeah helang njeloe. Aoeh bengahe: mbohen boea Sangalang toh papa ewaoee hampis limban. Dia koean Radja Dohong boea Sangalang djetoh manoeah akoe. Rami ewen hadjawap nahioe boea Sangalang helang njeloe.

Er waren ook jonge 368/ Sangalang vruchten bij, die de stank van verwordingsproducten verspreidden. De hemel veranderde en zij die in de balai waren verheugden zich, en spraken over 369/ de Sangalang vruchten, die men aangetroffen had 370/, terwijl het daarvoor niet de tijd des jaars was 371/. Eenigen 372/ hunner zeiden: waarom stinken die Sangalang vruchten zoo naar verwordingsproducten. Neen, zeide de Dolkvorst, die Sangalang vruchten zijn mij te gemoet gekomen. Zoo was er groote vreugde bij de besprekingen betreffende de Sangalang vruchten, die tusschentijds rijp zijn 373/.

Metoh eweh hadjawap hatakian intoe balai Njahoe, paloes baloea bapa Radja Kapoeloeh hawoen, batandok toenggal. Paloes ie hamaoeh: boea

Terwijl men de zaak in de balai besprak 374/ trad de vader van den vorst van den tienden hemel, de eenhoornige, naar buiten. Hij zeide: welke

Sangalang koeeh aton helang njeloe, djikau tawoer oloh bara pantai kaloenen, aton ngentang tiwah tingang mangkoe tawoei boeroeng, hadoeana Rawing Tempon Telon, mahanteran liaoe kaharingan belom loempat batang danoem katambangan Njahoe, Sasating malelak boelau, tandjoeng rahoe ngalingkang boelau.

Paloes Radja Kapoeloeh hawoen dengan anake: Rawing ela balandoeng ikau anak hadoeroet, basa itah dengan oloh pantai kaloenen, idje tatoe Manjamei limoet Garing baloea oenggoem tingang. Poena tatoera Rawing, idje mahanteran liaoe kaharingan belom. Paloes imbit bawi balang babilem hoeloe Soengei Sahai. Telon ewen ndoee Hamparoeng paloes mahandar sahoet bara gantoeng, paloes indoean kea bara minam Kameloeh Mandalan boelan, lanting samben toentang kare pakakas hapam mahanteran dengan minam Mandalan. Paloes Rawing gatang tarahoendoek lambat mendeng, hajak mangahau Telon, Hamparoeng toentang bawi balang babilem, paloes manangoeh mina Kameloeh Madalan Boelan, mandoean lanting samben toentang pakakas idje beken oeras indoean gege mandoean kandarah boelau

Sangalang vrucht is tusschentijds rijp? Dit is strooisel van menschen van het aardsche land, er is iemand, waarvoor een doodenfeest 375/ gehouden wordt 376/, het zijn de voorbereidingen voor het doodenfeest 377/, Rawing Tempon Telon wordt geroepen 378/, om een ziel tot de herleving te brengen 379/, hem te brengen naar de plaats waar het water donderend opborrelt, de Sasating gouden bloemen draagt, naar de goudomwonden nevelkaap 380/.

De vorst van den tienden hemel zegt tot zijn zoon: Rawing, maak het niet lang 381/, gij mijn zoon, daal af, want 382/ de menschen van het aardsche land stammen af 383/ van onzen neef Manjamei, het mos van den Garing, dat door de Tingang in de bek uitgezogen is. Want het is eenmaal vastgesteld 385/, Rawing, dat gij de zielen tot wederopleving geleidt. Haal Bawi Balang Babilem van de bronnen der Sahai. Telon en Hamparoeng nemen terstond het groote offer, en neem ook van je tante Mandalan boelan het halsbandvlot en de andere werktuigen voor het geleiden mede. Terstond verrijst 386/ Rawing van zijn zitplaats 387/ en staat langzaam op 388/, hij roept Telon, Hamparoeng en Bawi Balang Babilem. Zij gaan naar Mandalan Boelan, nemen het halsbandvlot en de andere werktuigen, alle worden genomen, geen wordt vergeten, ook 389/ de platte

bara Radja Mintir langit, imbit hadoeroet hapa mampandoi anak liaoe kaharingan belom.

gouden schaal van vorst Mintir Langit wordt medegenomen om het zielekind te baden in het levenverwekkend water 390/.

Maka kare taloeh idje hapa oeras aton soekoep indoea bara minae. Paloes Rawing ewen epat mohon hadoeroet hapan lanting samben, lasak lewoe kaloenen, eka ngentang tiwah tingang. Paloes Telon ewen ndoee Hamparoeng tame lawang Njahoe lawang dare, kaleka saloemoen tamboen, idje djari hapoempoeng intoe lawang Njahoe lawang dare. Hajak Telon mimbing dohong laloending liaoe hapan mampisik liaoe kaharingan belom midjen lawang Njahoe lawang dare. Paloes Bawi balang babilem mimbit Tingang entas hapa manjaherang liaoe pampang raoeng, hajak dohong laloending liaoe midjen lawang Njahoe lawang dare. Oeras moendoek paras liaoe kaharingan belom midjen lawang Njahoe lawang dare, are tatawe nakak Tingang kadjalahan liaoe kaharingan belom.

Al de benoodigde zaken worden volledig van zijn tante ontvangen. Met zijn vieren gaat Rawing naar beneden op de lanting samben en komt terecht 391/ in het menschendorp, plaats waar het doodenfeest voor den vogel werd voorbereid. Telon en Hamparoeng betreden de doodkist 392/, plaats van de weggeworpen huid van de zeeslang 393/, die geborgen is 394/ in de donderpoort, poort van vlechtwerk. Dan neemt Telon de dolk der weder opgroeiende ziel om de ziel in 395/ de doodkist tot de wederopstanding te verzoeken. Bawi Balang Babilem neemt de Tingang Entas ter verlichting 396/ van de ziel, omsloten 397/ in de doodkist, van de dolk der wederopgroeiende ziel in de donderpoort, poort van vlechtwerk. Alle zielen, die tot de herleving zijn gekomen, zitten dicht bijeen 398/ in de donderpoort, poort van vlechtwerk, veel gelach als het geklok der neushoornvogels, is er in de groep 399/ der zielen, die tot de wederopleving komen.

Tahi toto akoe tiroeh Tingang, koean awang hatoee kanampan boenoe, kahepangkoe habioeng Telon, djala boelau, habesai tandjoeng pandjang. Kaloete kea awang bawi kangoempang sindjang tahi toto, itah roeei, tiroeh bawin tingang kalapean itah nasaran saoek sahar manggilau laoek bilis, ma-

Zeer lang heb ik geslapen Tingang 400/, zegt de man, hardheid der lans 401/, ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? 402/ Telon, het gouden werpnet, dat de lange rivierbochten afroeit. Zoo zegt ook de vrouw met de sindjang 403/: wij vriendinnen 404/ hebben zeer lang geslapen, zoodat wij 405/ vergeten hebben met

njang maniring tana loembah. Paloes bawi balang babilem hakotak dengan liaoe kaharingan belom midjen lawang Njahoe: batiroeh koeeh dare keton anak aken, keton bawin tingang djari misek lajang, djari malihi lewoe indjam-indjaman.

Maka aoeh kadjalahan liaoe kaharingan belom: bahalap bewei ikei mina indang. Maka aoeh bawi balang babilem: amon toto keton oeras belom batoendjoeng, has tampajak kare keton midjen lawang Njahoe, Batoe Kangkalingan liaoe. Te kare liaoe kaharingan oeras mampajah batoe kangkalingan liaoe alarindje-rindjet panjaloempoek liaoe kaharingan hoeang batoe kangkalingan liaoe. Paloes manangis tangoengoei boerceng, kadjalahan liaoe kaharingan belom midjen lawang Njahoe. Kai ikei toh nah, mina indang djari njalan matei, nagara biting belom pandjang hindje dengan apang mama, manana loembah, eweh katawan ikei djari njalan matei. Ela manangis anak aken, koean bawi balang babilem, gatang mendeng kare keton midjen lawang Njahoe hapandoejan bangkang haselan tingang hoeang kandarah boelau, djeleng keton loempat batang katamboengan njahoe, sasating malelak boelau, tandjoeng rahoe, ngalingkang boe-

het schepnet 406/ allerlei visch 407/ te vangen, en een breed bouwveld aan te leggen 408/. Dan spreekt Bawi Balang Babilem tot de zielen, die tot de herleving zullen komen en in de lawang Njahoe verblijven: slapen, hoe heb ik het met U, neven, gij vrouwen zijt verdwaald bij het ontwaken 409/, gij verlaat 410/ het aardsche 411/ land.

Dan zeggen de gezamenlijke 412/, herleefde, zielen: dat zegt ge daar mooi tante en moeder. Toen zeide Bawi Balang Babilem: wanneer gij allen werkelijk 413/ leeft, vooruit 414/, ziet gij allen in de lawang Njahoe dan in de zielenspiegel. Dan zien al de herleefde zielen in de zielenspiegel, de zielestof der herleefde zielen flikkert in de zielenspiegel. Daarop weenen zij krijschende 415/ als vogels, alle de herleefde zielen in de lawang Njahoe. Zoo zijn wij, tantes en moeders, op het pad 416/ des doods gegaan, en wij dachten 417/ nog lang met onze ouders te leven, en breede bouwvelden aan te leggen, wie had gedacht dat wij de weg des doods zouden gaan. Weent niet neven en nichten 418/ zegt Bawi Balang Babilem, staat op 419/ gij allen in de lawang Njahoe en baadt 420/ U zelf 421/ in de bovenaardsche 422/ olie 423/ in de platte gouden schaal. Spoedig, gaat naar de plaats, waar het water donderend opborrelt, de Sasating gouden bloesems draagt, naar de goudomwonden

lau, lewoe tatau dia rompang tolang.

Paloes gatang tarahoendoek lambat kadjalahan kaharingan belom hapandoejan kabangkang liaoe kaharingan belom. Has anak aken, aoeh bawi balang babilem, taharep awi keton rangkang panginan, toh oeras keton hakanana. Maka oeras koeman kadjalahan liaoe kaharingan belom, hajak manangis mampoeas danoem mata sambil gantau. Ela manangis anak aken, aoeh bawi balang babilem, moendoek tarahendeng kare bitin keton hoeang lawang njahoe, djeleng loempat lanting samben, mikeh itah andau kasawan boeroeng. Endeh helo, mina indang, akoe taharoe anak esoengkoe, kaloete kea liaoe kaharingan awang tabela. Belom endeh helo, ah mina indang, hindai akoe ngalingoe apang mamakoe, ikas idje alem toh bewei, akoe hasoendau dengan apang oemai. Hajak tangis karandoejan kilau danoem batoesoeh bara benteng boekit pandjang, kadjalahan liaoe kaharingan belom. Djeleng, koean bawi balang babilem, baloe loenting, toembang lawang langit, keton loempat lanting samben. Hajak tangis tangoengoei boeroeng, hajak hamaoeh, singkap akoe apang, singkap akoe oemai, ikas idje alem toh, itah hasoendau. Kaloete kea awang rangkang bahendjoeng, singkap akoe bandoeng tawana, akoe anak aken. Paloes kare liaoe

nevelkaap, het dorp der rijken, wier beenderen niet vermoeid worden 424/.

Allen staan langzaam van hunne zitplaatsen op 425/ en de herleefde zielen baden zich zelven. Vooruit neven, zegt Bawi Balang Babilem, schikt 426/ U rond den etensschotel 427/ gij allen, zet U in volgorde 428/. Dan eten alle herleefde zielen terwijl zij weenen en hunne tranen links en rechts afvegen. Weent niet neven, zegt Bawi Balang Babilem, staat allen op 429/ gij, die in de Lawang Njahoe zijt, springt snel in het halsbandvlot anders moeten wij vreezen dat de dag te laat wordt 430/ voor de vogels. Wacht 431/ even, tante en moeder, ik verlang naar mijn kleinkinderen, zoo spreken ook de herleefde zielen der jongeren 432/, toe laat ons nog even leven tante en moeder, ik ben nog niet verschenen 433/ aan mijne ouders, slechts 434/ een nacht nog, wil ik mijn ouders ontmoeten. Dan weenen allen te samen 435/ als werd water op het midden van een langen heuvel omgeworpen 436/ zoo handelen de gezamenlijke herleefde zielen. Vlug, zegt Bawi Balang Babilem, weduwen en verweesden 437/, monding van de hemelpoort, gaat op het halsbandvlot. Er is geween als het vogelengekrijsch en men zegt: houd mij vast 438/ vader, houd mij vast moeder, slechts een nacht om elkaar te ontmoeten. Zoo ook zij die reeds zeer oud zijn 439/: houd mij vast echt-

kaharingan loempat lanting samben. Paloes kare takoeloek ewen melai lanting samben, hajak mampoeas djoehoen matae. Paloes lanting samben batolak hajak manembak lela pandjang, hajak teken haoer bahenda rawa-rawat, paloes djahoe-djahoei lanting samben.

genoot en minnares 440/, houdt mij vast neven. Nu gaan alle zielen, die herleefd zijn, op het halsbandvlot. Nu drogen allen 441/ die op het halsbandvlot zijn het vocht 442/ hunner oogen. Het halsbandvlot vertrekt, de lange mortieren 443/ worden afgeschoten, de gele bamboe duwboomen 444/ werken uit alle macht 445/, snel vertrekt 446/ het halsbandvlot.

Aanteekeningen

1/ *Hatalla* is een der namen van den Oppergod der Ngadjoe. Hij is met den later te noemen Djata de schepper van alles wat bestaat. Over zijn ontstaan worden geen legenden verteld, evenmin aangaande de broers en zusters van Hatalla (zie Bijdragen K. I. deel 80 (1924) p. 531). De naam is klaarblijkelijk een vervorming van Allah taala. Een even vaak gebruikte naam is Mahatara, waarin de stam Batara te onderkennen is. Een naam van Dajakschen oorsprong voor het opperwezen is niet bekend. Vereerd wordt Hatalla nagenoeg niet, wel richt men zich in gewichtige gevallen tot zijn broers; het is aannemelijk dat deze broers niet anders zijn, dan de eigenschappen van het opperwezen.

2/ *Djata*, de watergod, heeft gezamenlijk met Hatalla de wereld geschapen, hij staat in een bepaalde familieverhouding tot Hatalla, die straks ter sprake komt. Aanvankelijk was er maar één Djata, tegenwoordig zijn er tallooze. Elke riviermonding en vele groote rivierbochten, worden geacht te zijn, de woonplaatsen van bepaalde Djata, die door de aan die rivieren wonenden als de eigenlijke Djata worden vereerd. Voor de bewoners van de Kapoeas is de Djata van het eiland Mamboelau tegenover de Kapoeasmonding, de groote watergod. Hij is een den mensch gunstiggezind wezen. In het bijzonder om kinderzegen deelachtig te worden offert men hem. De voornaamste offers zijn bereide sirihpruimen, en geiten met vergulde horens. Varkens kunnen als zoodanig niet gebruikt worden aangezien men aanneemt, dat deze God de Islam aanhangt.

3/ *Kaboeat* — alleen, zelf. Kaboeate — hij zelf, hij alleen; kaboeatm — jij zelf, jij alleen; kaboeatkoe — ik zelf, ik alleen.

4/ *Hapakat* — overleggen, van pakat — overleg. De afleidingen met *ha-* geven de zelfstandige naamwoorden de beteekenis van werkwoorden. *Sapakat* — het eens zijn. Het woord wordt ook gebruikt in den zin van vriendelijk aandringen, aansporen, zoo *hapakat hatantiring* aansporen tot het verrichten van op zich genomen werkzaamheden.

5/ *Sanger* — de familieverhouding van de ouders wier kinderen samen getrouwd zijn. *Hasanger*, in zulk een verhou-

ding tot elkaar staan. In sommige streken pleegt men het woord ook te gebruiken voor boezemvriend.

6/ *Olon kaloenen* — mensch, de woordelijke vertaling zou zijn: aardsche mensch. *Olon* is de genitiefvorm van *oloh* — mensch. *Kaloenen* — aarde wordt soms voor mensch gebruikt, hoewel dan veelal *olon* wordt voorgevoegd. Het is gebruikelijk als in dit geval om duidelijk het verschil met de menschelijke wezens uit hooger regionen *(Sangiang)* aan te geven.

7/ *Manampa* — maken, van *tampa* — het gemaakt zijn. De wijze waarop dit woord hier gebruikt is, is onjuist. Indien God iets maakt, schept dus, wordt *mandjapa* gebruikt, afgeleid van *djapa* — scheppingskracht.

7a/ *Mahoendjoen* — beheerschen, hier hebben we dus in zekeren zin te maken met een herhaling, aangezien *kocasa* ook reeds een machtspositie aangeeft. Het woord is afgeleid van *hoendjoen* — op, oppervlakte.

8/ *Tatoe* — letterlijk overgrootvader, wordt in den regel voor voorouder gebruikt en dan meestal in verbinding met het Maleische *mojang: tatoe mojang*. *Tatoe* wordt ook als titel voor zeer oude lieden gebruikt en in sommige gevallen ook voor den naam van geesten gevoegd. Zoo b.v. *tatoe henda* (de gele voorvader), dit is een geest, die verdwaalde levenskracht opvangt, opdat deze geen kwaad overkomt van de zijde der zielen van afgestorvenen. Hij woont op de grens van de aarde met het hiernamaals *(helat kaloenen dengan taloeh ngamboe)*. Uit de naam *henda*, die ook kurkuma beteekent, blijkt dat we hierin de verpersoonlijking te zien hebben van de gunstige magie van dat kruid, dat bij genezingen een groote rol speelt.

Ook de verpersoonlijking der ziekten, de Radjan Peres, wordt met *tatoe* aangesproken, namelijk met *Tatoe Gerasi;* het avondrood is een teeken dat deze geest uit jagen is *(mandoep)*, kleine kinderen mogen dan niet buiten, de huizen worden gesloten.

9/ *Pantai Sangiang* — het land der luchtgeesten, meer gebruikelijk is *lewoen Sangiang* — het dorp der luchtgeesten. *Pantai* is de rivieroever die langzaam afloopt, zooals dat in de benedenlanden gewoonlijk het geval is. Het land der luchtgeesten is een groot rivierland, de luchtgeesten wonen er aan rivieren, elke stam heeft zijn eigen stroomgebied. Over het ontstaan der luchtgeesten zullen we later uitsluitsel krijgen.

10/ *Inampae* — door hem gevormd. Onder No. 7 werd er reeds op gewezen, dat hier eigenlijk *idjapae* had moeten staan. Het voorvoegsel *i* is agensaanwijzer, het achtervoegsel *e* is hier persoonlijk voornaamwoord.

11/ *Mamoekah* — werpen, afgeleid van *poekah* — het werpen, de aanval.

12/ *ain* — het eigendom van, genitief vorm van *ai*, kan ook gebruikt worden om er bezittelijke voornaamwoorden mede te vormen, b.v. *tana ain ikei* — ons bouwveld, meer gebruikelijk is dan echter te zeggen *tanan ikei*. In vragen is echter het woord *ain* onmisbaar, b.v. *ain eweh tana djetoh* (van wien is dit bouwveld) of *eweh tempon tana toh*. *Ain* is echter min of meer grof, gewoonlijk bezigt men *ajoe*, b.v. *tana ajoen ikei*. Het was in den tekst dus beter geweest te zeggen *ajoen Hatalla*.

13/ *Saloetoep* een hoofddeksel zonder rand, van rotan, riet of bladeren gemaakt, tegenwoordig wordt het woord zelden gebruikt, men spreekt dan van een *kapiah* (vervorming van het Maleische *kopiah*). Maakt men ze van bladeren dan zijn ze achthoekig en dragen dan in de verhalen den naam *saloetoep poesoek hanja poeting* (een bladeren hoedje met acht punten). De rotan mutsjes zijn rond en heeten *saloetoep tamboeling*. *Tamboeling* is de naam van het begin van een rotan vlechtwerk.

14/ *Basaloeh* — veranderen, ook kan men alleen *saloeh* gebruiken. Dergelijke veranderingen hebben veelvuldig plaats als strafoefening der hoogere wezens. Een en ander heeft dan plaats bij een onweer. Een groot onweer noemt men dan ook *saloeh balewoet*, b. v. *item baoen andau olih saloeh balewoet* (zie de wolken er komt een storm, of onweer).

15/ *Batang Garing* — woordelijk ivoorstam, is de naam van een boom in het hiernamaals, die vruchten van agaatsteen heeft en bladeren van kostbare doeken; aan de voet bevindt zich een knoest die levenverwekkend water bevat (*danoem kaharingan*) waarvan de zielen der afgestorvenen eenige malen kunnen drinken als ze zich voelen verzwakken. Er zijn verschillende soorten Batang Garing o.a. deze, die voordat de aarde werd geschapen, door Hatalla te voorschijn werd geroepen. Al deze boomen dragen de groote bewijzen van hun levenskracht doordat ze steeds en terzelfder tijd jonge bladeren, bloemknoppen en vruchten dragen. Bij het priesterfeest dat gehouden wordt wanneer men de ziel naar het hiernamaals geleidt, is o.a. steeds een afbeelding van dien boom aanwezig (zie Intern. Arch. f. Ethn. 1915 fig. 31).

16/ *Belom* — leven, werd hier vertaald door groeien, omdat dat mijns inziens den zin beter weergeeft.

17/ *Gantoe gantoeng*. Hardeland geeft hier slechts de beteekenis tamelijk hoog, hij denkt daarbij aan het feit dat het een afleiding is van *gantoeng* — hoog. In dit verband moet echter aan de beteekenis van *bagantoeng* — hangende, gedacht worden, waardoor het woord de beteekenis: zwevende, krijgt. Bij woordherhaling laat men nagenoeg steeds de laatste letter van het stamwoord welluidendheidshalve weg, b.v. *kori korik* — kleintjes, *lentoe lentoep* — versplinterd.

18/ *Mamoemboeng* — voorzien van jonge uitspruitende bladeren, afgeleid van *boemboeng* — jonge bladspruiten.

19/ *Boea kantan garing* — onrijpe vruchten. Zooals reeds gezegd draagt de Garingboom zoowel onrijpe als rijpe als half rijpe vruchten ter zelfder tijd. In het dagelijksch leven heeft men nu de term *boea kantan* overgenomen om daarmede een mengsel van rijp en onrijp fruit weer te geven. Iemand die zijn bouwveldproducten mede brengt naar het dorp en te vlug de vruchten geoogst heeft zal men toevoegen: *kantan boea en imbitm* — *wat* voor ooftmengsel brengt gij daar.

20/ *Betau*. Een jongen spreekt van zijn zuster als van *betau*, een meisje van haar broer als *njahe*, meisjes onder elkaar noemen elkander *andi* (jongere zuster) of *kaka* (oudere zuster) en mogen geen *betau* zeggen; voor broers onder elkaar geldt het zelfde.

21/ *Ara* — naam; de *e* is het bezittelijk voornaamwoord derde persoon.

22/ *Poetir Seloeng Tamanang:* een der zusters, krachten, van Hatalla (zie Bijdragen 1924 t.a.p.). *Seloeng* is een vrouwelijke naam, de beteekenis is: een uit bloed vervaardigde, wordt in den regel verbonden met *lamiang*, agaatsteen, omdat die volgens de overlevering uit bloed vervaardigd is. *Tamanang* — onvruchtbaar. *Poetir* is de Ngadjoesche uitspraak van *poetri*. De naam zou vertaald dus luiden: de onvruchtbare uit bloed vervaardigde prinses. Zij is een goede geest, wat echter precies haar werk is, is onbekend.

23/ *Tingang* — neushoornvogel. Het is een zeer in aanzien staand dier bij de Ngadjoe, dat de voornaamste voorteekenen geeft, en ook als de bijzondere bode der hoogere wezens wordt aangemerkt. Indien de goden naar de aarde gaan wordt hun schip getrokken door den neushoornvogel, vandaar de naam van het vaartuig: *banama tingang*.

24/ *Panti pantis* — druppelsgewijs afvloeien, van *pantis* —

druppel, bij de woordherhaling is weer de laatste letter van het stamwoord komen te vervallen.

25/ *Manela* — hier als braken vertaald, wordt echter meer in den zin van kwijlen gebruikt b.v. als een baby te veel gedronken heeft, geeft hij het overtollige kwijlende terug, *awau manela* zegt men dan. Werkelijk braken is *moeta* (vergelijk Maleisch *moentah*).

26/ *Melai* — blijven, wonen, verblijven.

27/ *Koeas* — het uitgeknepene, uitgekauwde, het Maleische *hampas*.

28/ *Sipan*, van sipa met genitief uitgang, sirihpruim, een tabakspruim noemt men *koejoem*.

29/ *Kaboengoe*, van *boengoe* — gulzig, beteekent gulzigheid, vraatzucht.

30/ *Soeang* — het gevuld zijn, de inhoud.

31/ Woordelijk staat er: hij zocht steeds, zoo was zijn gedrag.

32/ *Meher* — uitgehongerd.

33/ *Bloea*, beteekent eigenlijk naar buiten gaan, in dit verband vertaalde ik het met verlaten.

34/ *Tarawang* — vliegen (vergelijk Maleisch *terbang*).

35/ *Tingkep* — neerstrijken, gaan zitten.

36/ *Tahandjoengan* — top van een berg of boom, daarmede wordt bedoeld het uiterste topje.

37/ *Poesoe*, meer gebruikelijk is *papoesoe* — knop.

37a/ *Kinan* — gegeten worden, hier voedsel (*panginan*), meer gebruik is dan echter *taloh kinan*. De *e* bezittelijk voornaamwoord derde persoon, vervangt de sluit-*n* van het stamwoord: *kinae*. Verbonden met het bezittelijk voornaamwoord eerste persoon verandert de *n* in de neusklank *ng*: *kinangkoe*. Tweede persoon: *kinam*.

37b/ *Kai* — zoo; wordt slechts dan gebruikt, wanneer men afkeuring over een en ander wil te kennen geven, b. v. *kai ampin kapapan hadatm* (wat hebt gij slechte manieren). In gevallen waarin geen afkeuring bedoeld is, gebruikt men *kaloete*. Wil men zeer groote ontstemming uitdrukken dan gebruikt men: *lalehan*.

38/ *Ampin* van *ampi* — vorm, gedrag, optreden.

39/ *Landean karis* beteekent eigenlijk slechts krislemmet, het wordt alleen in verhalen gebruikt.

40/ *Singkap langit*, de eenigszins zonderlinge vertaling: grijpbare hemel is gekozen aangezien in de dagen waarin de tekst speelt, en nog gedurende eenigen tijd daarna, de hemel binnen het bereik der grijpende handen der menschen was. De hemelstof deed toen dienst als voedsel. *Singkap* beteekent grijpen, maar wordt in deze samen-

stelling alleen gebruikt voor de tijden om en bij de schepping.

41/ *Batantan* — uitgekrabd, afgesneden, hier werd het met: ontstaan vertaald, om de wille der begrijpelijkheid.

42/ *Sana te*, vandaar. *Kea* is onvertaald gebleven, de beteekenis van dat woord is: ook.

43/ *Taroek* — op, dit begrip is ruimer dan *tahandjoengan* (zie 36).

44/ *Mananggoeh* — komen, afkomen op iets, naar iets toegaan. Afleiding van *tanggoeh*.

45/ *Miar* — zich min of meer moeizaam voortwerken, hier dus; naar boven *(akan ngamboe)* kruipen, of: zich naar boven werken.

46/ *Ombet* — voldoende; men kan *ombet* slechts gebruiken met betrekking tot voedsel, in andere gevallen gebruikt men *soekoep*. In de dagen van Hardeland konden ze door elkaar gebruikt worden klaarblijkelijk. Tegenwoordig houdt men zich echter vrijwel aan de onderscheiding.

47/ *Belai* — eetlust, smaak, trek.

48/ *Magoen*, blijven, doorgaan met.

49/ *Hasoendau* ontmoeten, van *soendau*, vinden. Zoo zegt men van twee boomen die dicht bij elkaar staan dat ze *hasoendau paroeroeke* — hun wortels ontmoeten elkaar.

50/ *Manggite* van *gite* zien, de eigenlijke stam is *ite* — het zien.

51/ *Awi* — door, veelvulding wordt dit woordje bij *i* derivaten gebruikt om de toestand te verduidelijken.

52/ *Bintih* — met woede ergens op inhakken.

53/ *Lasang* is het woord in de priestertaal (basa Sangiang) voor een vaartuig bestaande uit een uitgeholde boomstam. In de gewone spreektaal spreekt men van *djoekoeng*.

54/ *Bahenda* — geel van *henda* — kurkuma.

55/ *Bangkirai* — een zeer sterke houtsoort die echter zelden voorkomt van genoegzame omvang om er planken van te maken, meestal gebruikt men de polsdikke stammetjes om er daksparren (*kasau*) van te maken; ze houden het tientallen jaren uit aangezien ze niet door de houtworm worden aangetast en evenmin door andere houtboorders worden vernield.

56/ *Boengking* — eigenlijk wordt daardoor het lidteeken aan een boom, ontstaan door het afvallen van een tak, weergegeven. Hier heb ik als vertaling knoest gegeven, aangezien dat woord het meest de bedoelde beteekenis nabij komt.

57/ *Kahoekoep* — naar beneden gebogen, de letterlijke vertaling van den naam zou dus zijn: Prinses neergeborgen Garing knoest.

58/ *Mamarap* werd hier letterlijk vertaald door: als hanen vechten, beter was wellicht de min of meer vrije vertaling: in het wilde rond slaan.

59/ *Basempoeng* — door midden breken. Vruchten die om een of andere reden gebroken zijn, mits niet door een mensch zelf, mag men niet eten, men zou dan *matei basempoeng* — een ontijdige dood sterven. Een van de zwaarste vervloekingen der Dajaks is: *matei basempoeng ikau* (sterf jij ontijdig).

60/ *Soeloeh* heeft de zelfde beteekenis als *tahandjoengan* (zie 36) en wordt meestal gebruikt; *tahandjoengan* is min of meer verheven taal.

61/ *Batang danoem* — letterlijk waterstam, het gebruikelijke woord voor groote rivieren, zoo spreekt men van Batang Danoem Kahajan, de Kahajan rivier, zijrivieren worden nooit met batang danoem aangegeven maar met *Soengei*, zoo b. v. Soengei Manoehing. Beekjes noemt men *Saka*, b. v. Saka Mangkahai.

62/ *Hinting Dohong marawa boenoe, batang danoem ain haramaoeng batolang boenoe*, is de naam van een rivier in het Sangiangland, de vertaling van den naam werd in den tekst vermeld. Langs deze rivier varen de luchtgeesten met de banama Tingang naar de aarde om den menschen hulp te verleenen. Vandaar dat het eerste woord van den naam trap beteekent. *Hinting* wordt alleen in deze beteekenis gebruikt. In het gewone Dajaksch zegt men voor trap *tangga*, een laag trapje is: *lampat*.

Dohong is een ouderwetsche tweesnijdende dolk, meestal met ivoren greep, in den regel zijn het erfgoederen (*poesaka*), ze hebben groote magische kracht en dienen veelvuldig tot sterking van magisch zwakken, bij talrijke bezweringen komen ze te pas. Het is een geliefde mannennaam.

Marawa doorschijnend, meer gebruikelijk is *maranang*. *Boenoe* is een soort lans met weerhaken, het zijn evenals de *dohong* erfstukken, tegenwoordig worden ze niet meer gebruikt, dan bij bezweringen. De tijger die eigenaar van de rivier is heeft dergelijke lansen als botten, heeft dus een magisch zeer krachtige kern.

63/ *Roetas* noemt men een rivier die in verband met een sterfgeval in het dorp is afgesloten voor het verkeer. De rivier is dan in zekeren zin verontreinigd door de magie van het lijk. Vroeger kwam een en ander veel voor, tegenwoordig zelden of alleen op den dag van het doodenfeest. Hij die de afsluiting verbreekt moet een boete betalen

als bezweringsmiddel tegen den magisch kwaden invloed, die door de heropening der rivier over de gemeenschap gebracht wordt.

64/ *Djari* — worden.

65/ *Radja Tapitik Kawoe* — Vorst donker gekleurde flinkheid. *Tapitik* — flinkheid, van *pitik*, een soort zeer vlug klapperratje.

66/ *Handjaliwan* is een der meest giftige slangen, die veel voorkomt, het is een dier dat over voorspellende krachten beschikt, een *dahiang* (voorteekendier). *Iman* is een mannennaam.

67/ *Boekit Hinting* is een heuvel in het land der luchtgeesten, waarnaar een heel stroomgebied genoemd is.

68/ *Toenggoe* — stronk van een afgebroken, of omgehakte boom.

69/ *Banama* is een schip van eenigen omvang. Vele van die schepen zijn in de legenden bekend, b. v. *banama tingang*, het schip der luchtgeesten, dat door de Tingang getrokken wordt; *banama rohong*, het doodenschip, waarvan Tempon Telon de eigenaar is en waarop Asai Menteng als loods dienst doet.

70/ *Djaoe djaoen* een beetje verdrietig, herhaling van *djaoen*, verdrietig.

71/ *Nihau* — weg, verdwenen.

72/ *Oeras* — geheel.

73/ *Giri giri* — rillen, door een of andere begeerte, van gemoedsaandoening.

74/ *Toetoek* — het gebeten zijn, lip, *itoetoeke* — door hem gebeten.

75/ *Njama* — mond, *njaman tingang* de bek van de Tingang.

76/ *Tambalang* — letterlijk van zijn plaats gedrongen, hier vertaald met uitgestooten.

77/ *Iete*, samengesteld uit de woorden *ie* en *te*, beteekent daar, of te dier plaatse.

78/ *Oenggoem* — in den mond uitzuigen. *Lalehan kotakm, kilau poesa moenggoem poendang*. Je wijze van spreken is ergerlijk, als van een poes die gedroogde visch in den bek uitzuigt, wordt gezegd van menschen die binnensmonds praten.

79/ *Bapandoeh*, het aan elkaar binden van twee prauwen door middel van een stok *(pandoeh)*. Op die wijze verbonden prauwen ziet men vaak de rivier afdrijven, de inzittenden hoeven dan niet bang voor kantelen te zijn en kunnen rustig met elkaar praten. Wanneer een pas getrouwd paar gezamenlijk ter ladang gaat in een prauw of loopende, roept men ze wel toe: *Andal, kahalap pandoeh ketoen*

(hou, mooi jullie tezamen gebonden zijn); hier is *pandoeh* dus overdrachtelijk gebruikt voor een hechte verbintenis.

80/ *Teloek* — richting, vooral de richting van hartsverlangens, wordt steeds in verbinding met *hoeang* gebruikt b. v. *bawi djetoh idje teloek hoeangkoe* (deze vrouw is het die de richting van mijn innerlijk bepaalt, waarop ik dus een oogje heb).

81/ *Ngoemin tingang* — een uitdrukking voor: in zich zelf lachen. Van *ngoemi* glimlachen. De verbinding met *tingang* wordt alleen gebruikt in de overleveringen als er sprake is van hoogere wezens, ook in de priestertaal is het de gebruikelijke vorm voor *ngoemi*.

82/ *Mansawe, babane:* beiden trouwen, het eerste gebruikt door mannen, die een *sawe* (echtgenoote) hebben, het tweede door vrouwen, die een *bane* (echtgenoot) hebben. *Hasawe habane* — echtelijke gemeenschap hebben; *habandoeng* — ontucht plegen en wel in het bijzonder hoererij; indien twee jongelui gemeenschap met elkaar hebben mag daarvoor dit woord niet gebruikt worden, aangezien het niet heel euvel geduid wordt, men spreekt dan slechts van *batiroeh dengae* — met haar slapen.

83/ *Narai mboea* — waarom niet. *Narai* — waarom, *mboea* is een andere vorm van *mbohen* (Hardeland gebruikt *bohen*) — waarom, de samenstelling der twee woorden heeft den zin van ons: waarom niet.

84/ *Njahe* — zusters noemen hun broers *njahe*.

85/ *Blakoe* — vragen om iets, voor vragen gebruikt men *misek*.

86/ *Palakoe* — hetgeen gevraagd wordt, in het bijzonder wat gevraagd wordt door de bruid van den bruidegom, dus de bruidschat. Welluidendheidshalve is bij de samenvoeging een neusklank toegevoegd: *palakoengkoe*, hetgeen men veel ziet b. v. *hoemangkoe* — mijn huis.

87/ *Karambar* — stuk, wordt bij telwoorden gevoegd, om het uiterlijk der zaken aan te geven. Waarschijnlijk een verbastering van het Maleische *lembar; r* en *l* wisselen vaak af.

88/ *Eka* — plaats, een afleiding daarvan is *kaleka* — kerkhof, plaats van vroegere werkzaamheid.

89/ *Tende* — aanleggen, zoowel van vaartuigen als van wandelaars, b. v. *Oh taoe keton tende handjoeloe* (Hei, kun je even aankomen).

90/ *Toere toere* — voor zich uit staren.

91/ *Manggajau* — van *gajau*, het gekrabd zijn.

92/ *Tekoek* — achterhoofd.

93/ *Badjangkang* — veeleischend, hier door hoog vertaald. Het wordt ook gebezigd als men van een overmatige belasting

van een vaartuig spreekt, of van iemand die zeer breedsprakig is uitgevallen.

94/ *Hoeange*, letterlijk: in zijn binnenste.

95/ *Paham*, zeer, meer, wordt door *toto*, werkelijk, versterkt. De overtreffende trap wordt nagenoeg altijd met *paham* gevormd, tenzij, wat altijd beter is, de woordvorm met *pangka* gebruikt wordt. B. v. grootste — *pangkahai, idje paham hai.*

96/ *Nangkilik* — kijken.

97/ *Hindje* — met, tesamen vereenigd.

98/ *Manoentoeng* — aaneenvoegen, vervullen van wenchen, bestendigen; in deze beteekenis komt het veelvuldig voor in namen van bezweringen, b. v. *balian toentoeng oentoeng*, bezwering ter bestendiging van geluk.

99/ *Ranjing Hatalla* — Ranjing is de titel van Hatalla; het is het Sangiang woord voor visch. De reden van de combinatie visch Hatalla is mij niet duidelijk. De hoogere Goden hebben meermalen zulke bijkomende titels, zoo spreekt men van Rawing Tempon Telon. *Rawing* is basa Sangiang voor krokodil. Hier is de samenkoppeling meer begrijpelijk aangezien de krokodil een rol speelt in de werkzaamheden van den dajakschen Charon.

100/ *Mangahau* — roepen, van *kahau* het geroep.

101/ *Oloh aie* — menschen, waarvan hij bezitter is, ik vertaalde met: dienaar, het is een minder grove term voor pandeling en slaaf dan *djipen* en *rewar*. Vaker gebruikt men dan echter *oloh ajoe*. *Ajoe* en *ai* zijn synoniem.

102/ *Bagare* — genaamd.

102a/ *Mingkes* — leggen.

102b/ *Ngaloembah* kitap — ter grootte van een waaier. *Loembah* — breed, *kaloembah* — breedte, *ngaloembah* — de breedte hebben van, ter grootte van. *Kitap* — waaier.

103/ Zie 7.

104/ *Kare* — veel, verschillende.

105/ *Kangantoeng* — plaats om op te hangen.

106/ De geheele zin vormt den titel van de bedoelde rijst, een dergelijke omschrijving pleegt men een *timang* te noemen. Het woord *tingang* is hier niet gebruikt in zijn gewone beteekenis van neushoornvogel, maar heeft den zin: het verhevene. *Njangen* van *sangen*, Godenverhalen, de zingende manier van voordragen noemt men *njangen*. *Teras* en *loehing* zijn synoniemen voor merghout, in de dagelijksche taal wordt alleen *teras* gebruikt.

107/ *Mangkoelama* — hebben, bezitten is slechts te gebruiken in de priestertaal.

108/ *Haparap* — vechten, in het bijzonder hanengevechten.

109/ *Mamangkit* — bijten, van pangkit — beet.

110/ *Manoetoek* — pikken, van *toetoek* — pik.

111/ *Karam* — lijkenvocht, in dit verband had eigenlijk *limban* gebruikt moeten worden, aangezien dat het Sangiangwoord voor lijkenvocht is.

112/ *Bawa Balang Babilem; balang* — verhinderen. Dit hooger wezen speelt een rol bij het geleiden der ziel naar het hiernamaals, zooals we in het verloop van den tekst nader zullen zien, het is een van de helpers van Tempon Telon.

113/ *Rapantap* — van *mantap* voortspringen.

114/ *Masoeh* — van *asoeh* — afdrijven.

115/ Het is een plaats die in de legenden veelvuldig voorkomt, er is een der grootste dorpen uit Sangiang-land gesticht.

116/ De loenoekboom is een soort waringin die in reuk van heiligheid staat, omdat men hem de woonplaats van de Njaring acht, een soort roodharig spook. Bij vele bezweringen wordt van loenoek bladeren en takken gebruik gemaakt.

117/ Djajang Tingang is de *timang* van de loenoekboom (zie 106). Djajang is een titel voor jongens van goede familie, tingang heeft hier weer de zin: verheven.

118/ *Poepoeh* is hier eerst vertaald door ompaald gebied en daarna door plaats. De eigenlijke beteekenis is, de terreinen die men door bepaalde handelingen, als het brengen van een offer, onttrokken heeft aan het beschikkingsrecht der gemeenschap. De uiterlijke teekenen daarvan zijn dat men er rondomheen een verhakking heeft aangebracht. Een dergelijk terrein valt onder het voorkeurrecht van hem, die er een ontginning wil gaan aanlegen. (zie: Het adatrecht van Borneo, deel I p. 603).

119/ *Naharep* — tegenover.

120/ *Taroesan* — een verbinding tusschen twee rivieren, b.v. van de Kapoeas en Kahajan beneden Koeala Kapoeas. Is de verbinding door menschenhand gemaakt dan spreekt men van *antasan* of *andjir*. Ook gebruikt men dat woord om een afsnijding van een rivierbocht aan te geven. Bij de Tabojan van Teweh en Montallat gebruikt men *andjir* ook voor voetpaden.

121/ *Lemboet* — verrijzen, opkomen b. v. van tanden: *djari lemboet kasingoe?* zijn zijn tanden al opgekomen?

122/ *Paroeng Batoendjoeng* — een groot huis, vergaderzaal, balai. *Batoendjoeng* is het woord voor groot in de priestertaal. *Paroeng* is basa Sangiang voor huis.

123/ *Pendeng* — oprichten.

124/ *Alahogoesoek* — van *goesoek* wrijven, *alahagoesoek*, zachtjes strijken.

125/ *Awi* — want.

126/ *Nahoeang* — wensch, verlangen.

127/ *Lampang* — drijven, opduiken. Komt onder anderen voor in de vorm *sanaman lampang*, drijvend ijzer, dat door de luchtgeesten gebruikt wordt en niet in staat is te dooden, slechts buiten gevecht kan stellen.

128/ *Riak* — golf.

129/ *Manjoeroeng* is Bandjareesch voor zich uitbreiden, grooter worden, het Ngadjoe woord is *mandahang*, hier is waarschijlijk *manjoeroeng* gebruikt als Sangiang woord. *Loembah* is breed.

130/ *Ngiwa* — beneden van *iwa* dat dezelfde beteekenis heeft.

131/ *Bendang* — plank, *bisak*; het gespletene is in den vorm *kabisak* hulptelwoord voor voorwerpen die plat en lang zijn zooals planken, latten en dergelijke.

132/ *Manising* — splijten, van *tising* — stuk, deel.

133/ *Hoeman Djata* — een offerhuis in den vorm van een Mohammedaansch godsdiensthuis, ze worden in alle grootten aan de oevers der rivier aangetdoffen, klaarblijkelijk had de eerste woning des menschen dezen vorm. Bij huwelijken richt men tegenwoordig een dergelijk offerhuis op om aan Djata vruchtbaarheid in het huwelijk te vragen.

134/ *Paroeng Toenggal* is een andere naam voor Paroeng Batoendjoeng, *toenggal* beteekent eenig, b. v. *anak toenggal* — eenig kind.

135/ *Mandong boelan marantep; mandong* is het basa Sangiang woord voor trouwen, *marantep*, dicht bijeen zijn, goed met elkaar overweg kunnen. De geheele term is de *timang* voor huwelijk in de basa Sangiang.

136/ *Mansanan* — mededeelen, vertellen van *sanan*: het medegedeelde.

137/ *Lakoem* — het door jou gevraagde.

138/ *Lewoe* — dorp, wordt soms ook voor streek gebruikt. In het Maanjan Dajaksch beteekent het huis.

139/ *Batoe Nindan taroeng liang angkar malintoeng*, is de volledige naam van het grootste dorp van pantai Sangiang (het luchtgeesten land) *Taroeng* is het Sangiangwoord voor *barita*: boodschap, roep: *liang* beteekend grot, *angkar* is lang en *malintoeng* van een *lintong*, rotan heupband. die vroeger veel door de vrouwen gedragen werd, voorzien zijn. Ik ben er niet in geslaagd een vertaling voor deze *timang* te vinden. Het wil voorkomen dat we hier

met een aaneenrijing van woorden te doen hebben, die dienstig zijn om de maat bij de voordracht te houden.

140/ *Teloe koengan* — drie. *Koengan* is een hulptelwoord dat voor menschen en dieren gebruikt wordt, in het Bandjareesch gebruikt men *ikoeng* (het Maleische *ekor*, maar hier ook voor menschen gebruikt); het wil voorkomen dat *koengan* ook een afleiding van *ekor* is.

141/ *Kaloenen* — aardsche mensch, we hebben hier dus te doen met het ontstaan der menschen. Dat wil zeggen in den aanvang leefden die menschen gedrieën op aarde, maar al spoedig gingen twee ervan naar het Sangiang land, terwijl een op aarde bleef en dus in den waren zin des woords de *tatoe olon kaloenen* werd.

142/ *Manak daha* — van bloed bevallen. In de legenden komt dat meer voor dat een vrouw van een bloedklomp bevalt. Een der legenden betreffende het leven van Tempon Telon zegt, dat ook deze aanvankelijk als een bloedklomp geboren werd.

143/ Deze olifant en kameel lijken invoegels van later tijd, in andere legenden heb ik ze niet ontmoet en over hun werkzaamheid nimmer uitsluitsel kunnen krijgen. Het kan zijn dat het de verpersoonlijking is van al het kwade dat naar mij uit een andere legende bekend is zou zijn ontstaan uit het menstruatiebloed der eerste vrouw. Die overlevering die ik in het kort mededeelde in Bijdragen K. I. 1924 p. 525 en vlg. toont vele verschilpunten. Dat is de gebruikelijke lezing aan de Midden Kahajan, deze is de opvatting der Dajaks van Poelau Petak.

144/ In dezen tekst worden de beide eersten Sambaja, het Sangiang woord voor vorst, genoemd en de laatste Maharadja. In de midden Kahajan-tekst heeten allen Maharadja.

145/ De geschiedenis der twist waardoor de beide eersten van deze aarde werden weggenomen komt in dezen tekst niet voor, de Kahajan-tekst is daarin zeer uitvoerig.

146/ *Riak* — golf; het meer met de gouden golven, is een van de vele namen van het land der luchtgeesten.

147/ *Lampoeke* — achterlijk, zoowel wat lichamelijke als geestelijke ontwikkeling betreft.

148/ *Keke* — tamelijk, een weinig.

149/ *Lamboeng* is een titel, die reeds in de oudste kronieken van Borneo voorkomt en ook tegenwoordig nog veel gebruikt wordt. Zoo komt in de kroniek van Bandjermasin een zekere Lamboeng Mangkoerat voor.

150/ *Sangkalap Gimai* is de groote groene sprinkhaan.

151/ *Tingang Rangga* is de titel van een der Sangen, niet te verwarren met het vroeger genoemde Tingang wijfje.

152/ *Boengking Kalipapa; boengking* — knoest, zie No. 56. *Kalipapa*, of meer gebruikelijk *kalapapa*, is een zeer taaie houtsoort, die veel voor werktuigen gebruikt wordt, de bladeren leveren medicijn, terwijl het hout ook voor vuren, die groote warmte moeten leveren, gebezigd wordt. De takken vallen gemakkelijk af, vandaar dat men lieden met veel litteekens wel toevoegt: *lalehan, kapapan paim, kilau boengking kalapapa*, (foei wat heb je leelijke beenen het lijken wel kalapapa knoesten).

153/ *Kambe hai* — het groote spook, dit is eigenlijk de verzamelnaam van allerlei booze geesten, die het den mensch lastig kunnen maken. Door meerdere lieden wordt *kambe hai* bijzonder vereerd, zij vermeenen dan onder zijn speciale bescherming te staan. Roode haren worden als een teeken beschouwd, dat men onder zijn bescherming staat, vandaar de vereering aan demang Bahandang Balau gegeven in het Boentoksche (verg. te Wechel in Intern. arch. f. Ethn. 1915 p. 123).

154/ *Ratoe Basar* — de groote vorstin; de naam is ontleend aan het Bandjareesch. Een vrouw van hooge komaf noemt men bij de Ngadjoe *Njai*, zoo b. v. Njai Boelau, de zuster van Toemanggoeng Toendan. De vrouw was het hoofd van de Ot Danoem van de Kapoeas. Groot is in het Ngadjoe: *hai*, b. v. *mantir hai* — het hoogste hoofd der gemeenschap. *Basar* is de Bandjareesche uitspraak voor *besar*.

155/ *Tantaoelang boelau*, een vertaling van tantaoelang is niet te geven, in een andere overlevering wordt hij Tantolang Boelau (hij die gouden beenderen heeft) genoemd (Bijdragen 1924 p. 527).

156/ *Mangkoe Amat* — Mangkoe is nog een veel voorkomende titel, Amat is geen Dajaksche naam, maar wordt door geïslamiseerde Dajaks veel gebruikt.

157/ Beiden worden de oorsprong van de watergeesten in de aardsche rivieren, die zeer veelvuldig voorkomen en nagenoeg elke riviermonding bewonen. We moeten in deze afstamming wellicht de reden zien, dat de bevolking de Djata als Islamieten beschouwt, de reden waarom men ze slechts geiten mag offeren en nooit varkens. De Djata die met Hatalla de wereld geschapen heeft, verblijft in den hemel, is het hoofd van alle Djatas.

158/ *Antang* — de roode valk, een der meest gewaardeerde voorteekenvogels, een voorteeken door hem verstrekt noemt men *tadjah*, de plaats waar het voorteeken verkregen is noemt men *tadjahan*. Het zijn in zekeren zin plaatsen van vereering.

159/ *Njaring* — boomgeesten, die vooral in loenoekboomen wo-

nen, een groote angstwekkende gestalte hebben en van roode haren voorzien zijn. Men brengt hen bij de veldbewerking veelvuldig offers en meermalen zijn zij de oorzaak, dat men op een bepaalde plaats geen bouwveld kan aanleggen.

160/ *Kaloee* — ook een soort boschspook, dat echter in groote dorpen onder de boomen woont, ze hebben menschelijke gestalten maar slechts één borst, het zijn zonder uitzondering gevaarlijke wezens, zeer kwaadaardig.

161/ Hier worden bedoeld de gewone spoken die onder leiding staan van de Kambe hai onder No. 153 genoemd. Over het algemeen hebben de geslachten van spoken een leider. Zoo de Kariau onder Pampahilep.

162/ *Kameloeh Bakoewoe Batoe.* De vrouw die in steen opgesloten is geweest. *Kameloeh* is de gewone titel voor bovenaardsche vrouwen, en is ook een meisjesnaam. *Bakoewoe,* opgesloten; oudtijds was het gebruik, en tegenwoordig komt het in de bovenlanden nog voor, dat de huwbare meisjes in een klein vertrekje worden afgezonderd tot ze te zijner tijd huwen, men noemt dat *bakoewoe* en een zoo opgesloten meisje is een *bawi koewoe.* In den regel is het meisje dan al verloofd en wordt bepaald, hoelang ze in afzondering zal blijven. Stel dat dat drie jaren zijn zal, dan wordt om het vertrekje een driedubbele wand gemaakt. Elk jaar breekt de verloofde één wand weg, tot aan het eind van het derde jaar de afsluiting geheel wordt verbroken en het huwelijk plaats heeft. De echtgenoote van Tantaoelang Boelau was dus in steen in de afzondering geweest.

163/ *Mandalan* — van *andal* zeer, ordelijk.

164/ *Panjoele* — het voortgaan.

165/ *Pahoetoen* — het afdruppelen.

166/ *Kambang* — het Maleische kembang.

167/ *Soeloeh* — top.

168/ *Baras* — zand.

169/ *Pasang* — vloed, de vloed is op de Borneosche rivieren zeer ver landwaarts in waarneembaar.

170/ *Sarampoeng* — steungeven.

171/ *Kabisak* — hulptelwoord.

172/ *Penjang* zijn de zeer geliefde toovermiddelen der Dajaks, vooral die voor den moed worden in het dagelijksch leven als *penjang* aangeduid, de andere toovermiddelen noemt men meestal *karoehai. Ilai* — ter beërving, ter verkrijging.

173/ *Bara hila* — uit alles een uitweg vinden. *Hila* — zijde.

174/ *Panjarawan* — de vorm is hier vertaald door de Sarawan geheetene, gramaticaal is dat mogelijk, maar in dit verband geloof ik niet, dat de weergegeven vertaling de juiste

is. Het zou kunnen zijn dat we hier te doen hebben met *panjarahan*-gift, in alle mij bekende teksten wordt echter *panjarawan*-geschreven.

175/ *Kapoeloeh Hawoen* — de tiende hemel, *hawoen* is hemel, *kapoeloeh* de tiende. Men neemt namelijk aan dat de hemel zich boven de aarde uitstrekt en uit verschillende lagen bestaat.

176/ *Hatoengkoe* — hieronder worden samengevat al die middelen die door de daarvan uitstralende kracht genezend werken, door hun magisch vermogen dus.

177/ *Siloe* — nagel, klauw. De *n* is de genitief uitgang.

178/ *Sangoemang* — de naam van een der meest vereerde luchtgeesten, die de bedachtzame heet, afgeleid van *koemang*, overdenken. Veelvuldig draagt men kinderen aan Sangoemang op, opdat ze een gelukkig leven zullen hebben. Lieden die in zulk een verhouding tot Sangoemang staan zijn kenbaar aan de wijze waarop hun hoofddoek gevouwen is.

179/ *Boenge* — bloem.

180/ *Timpoeng*, een soort goed, dat zelf geweven wordt, ikat, is zeer kostbaar.

181/ *Paramasan* — vergulder, zoowel als goudvindplaats. In deze beteekenis komt het voor in meerdere plaatsnamen op Borneo, zoo b. v. Paramasan Alai, een landstreek aan de bovenloop der Alai rivier waar goud gevonden wordt.

182/ *Lelak* is het woord in de priestertaal voor bloesem.

183/ *Tempo* — bezitter, niet alleen dat men zich noemt naar zijn kinderen, maar vroeger noemde men zich ook wel naar een geliefde slaaf, vooral bij de hoogere wezens komt dat veel voor, zooals Tempon Telon, Tempon Tiawon en anderen. De *n* is de genitief uitgang.

184/ *Parahimoek tatawa* is eigenlijk hij die voortdurend van het lachen schudt.

185/ *Parakantih* — hij die voortdurend draait.

186/ *Rawing* is het Sangiangwoord voor krokodil, de titel van Tempon Telon. Telon is de naam van den slaaf die zich aan dezen persoon onderwierp; in de Sangiangtaal is dat woord, het woord voor slaaf geworden. De eigenlijke naam van Tempon Telon is *Kampang boelau panaroesan langit* (de gouden zwaardschede, die onder den hemel voortdreef). Ten aanzien van dezen Dajakschen Charon zijn vele legenden in omloop, die ik te zijner tijd hoop te bewerken, het zijn de zoogenaamde *Sangen*.

187/ Zie No. 164/

188/ *Barendeng* — dapper, opmerkzaam.

189/ *Batoekan* — maken, vervaardigen, *soeling* is de gebruikelijke dajaksche fluit.
190/ *Rahoen Tingang* — het heilige water. Rahoen is het Sangiangwoord voor water, *tingang* is hier gebruikt in den zin van verheven, heilig.
191/ *Sahawoeng* — van *awoeng* het afkrabben van bijennesten bij den oogst.
192/ *Dohong* zie No. 62/.
193/ *Panjoele* zie No. 164/
194/ *Tempon Hendan*, de zelfde naam die we ook onder No. 183 tegenkwamen. De namen en afstamming der verschillende goden wijkt plaatselijk zeer sterk af. Men vergelijke bijvoorbeeld de stamboom der Midden Kahajan die ik in Bijdragen 1924 p. 527 mededeelde.
195/ Vergelijk 185/
196/ *Poesoe* — knop en top.
197/ *Randan* — Sangiangwoord voor klein.
198/ *Dare* — vlechtwerk; alle soorten worden onder dit woord samengevat.
199/ *Tempon Tiawon* — de vrouw van Tempon Telon, die de menschen het vlechten geleerd heeft en daarom door de vlechtsters met offers wordt bedacht.
200/ *Hai* — groot.
201/ *Kanarian* — het licht gebogene.
202/ *Talinting* — een weegschaal voor zuiver weegwerk.
203/ *Sanaman leteng njingkap liwoes*. Zinkend staal, komt herhaaldelijk voor in de legenden in tegenstelling met drijvend staal (zie No. 127); *njingkap* van *singkap* vasthouden, pakken. *Liwoes* tevergeefs.
204/ Zie No. 189/
205/ *Hewang* het Sangiang woord voor mensch (vergelijk *Hwang*, het Boesang woord voor: stam).
206/ *Njaroe* — donder, ook de naam van geesten.
207/ *Ngalang*, gebruik maken bij het visschen van een *kalang*, dat is een soort bamboe fuik.
208/ *Babilem* zwart.
209/ *Ringking*, bovenstroomgebied, in het gewone leven hoort men echter meestal het woord *ngadjoe* daarvoor gebruiken. *Balengkong* is keel.
210/ *Boepatih* — wit of blank; een Europeaan is een *oloh bapoetih*.
211/ *Hantangan* is een houtsoort van vrij goede kwaliteit.
212/ Onder den naam *bangau* worden alle reigersoorten samengevat.
213/ Deze luchtgeest draagt denzelfden naam klaarblijkelijk als

haar moeder, een zeer weinig voorkomend verschijnsel onder de aardsche Dajaks, die in zulk een geval vreezen dat een der beiden, die den naam dragen, spoedig zal sterven. Men ziet herhaaldelijk dat huwelijksgebruiken die in de hoogere wereld voorkomen op aarde niet gebruikelijk zijn. Zoo het huwen met de schoonzuster van zijn broer, welke huwelijksvorm den naam: *bahoeroe hoeroei* of *barioe rioeh* draagt. Ook het huwen met de schoonbroer van haar broer is niet gewenscht, deze huwelijksvorm draagt den naam *hasansoelang sawe*. Door een dergelijk huwelijk aan te gaan worden de broers elkaars *docei*. Er wordt daardoor een toestand van hitte geschapen, waardoor een der beiden spoedig zal sterven. Bij de Sangiang is het de meest geliefde huwelijksvorm.

214/ Paloi dankt zijn bekendheid voor het grootste deel aan zijn vader Pa Paloi die de clown in het sangiangland is en veel met de reeds genoemde Sangoemang samenwerkt.

215/ Deze persoon is de dienaar van Hamparoeng, die op zijn beurt weer de helper is van Tempon Telon, bij het overbrengen der zielen naar het hiernamaals.

216/ *Sambang* is de rand van een gong.

217/ *Sahoer* — de algemeene naam voor offer, zonder op de hoegrootheid daarvan te letten.

218/ *Rangkang* — ouderdomsgebrek, ouderdomszwakte.

219/ *Bakarak* — uit elkaar gaan, zich splitsen. Wordt vooral van dorpen gezegd. Door economische noodzaak heeft dat in de Dajakstreken zeer veel plaats. Wanneer in de naaste omgeving der vestiging gebrek aan bouwgronden ontstaat, splitst een deel der bewoners zich af en vestigt zich elders binnen de beschikkingskring, waar de levensvoorwaarden gunstiger zijn. Hoe meer rust en orde gehandhaafd worden, hoe meer men dit verschijnsel ziet optreden, omdat het groote verband voor de veiligheid dan geen vereischte meer is.

Hebben we eerst de schepping medegemaakt en de afstamming der luchtgeesten nagegaan, thans zullen we met de dorpen van vestiging kennis maken.

220/ *Apang Ngoemang* is een vervorming van den naam bapa Sangoemang. Apang mag eigenlijk alleen door het kind tegen zijn vader gebruikt worden. Ngoemang is de gebruikelijke afkorting van Sangoemang, we hebben hier eigenlijk te doen met een lief naampje, dat wel gegeven wordt als het kind nog jong is.

221/ Evenals Borneo zelf is ook het land der luchtgeesten een rivierland en evenals op aarde, wonen de verschillende

stammen en geslachten aan verschillende rivieren. De voornaamste rivieren worden hier alleen genoemd; kaarten van het luchtgeesten land zijn in allerlei variaties bekend.

222/ *Mangkalewoe* is een afleiding van *lewoe* — dorp, met de beteekenis: een dorp hebben, wonen, gevestigd zijn. Meer gebruikelijk om wonen, verblijven, weer te geven is het woord *melai*.

223/ Zie No. 209/

224/ *Karandahong* heb ik niet kunnen vertalen, *bahandang* is rood. Bij navraag bleek de term een *timang* voor den neushoornvogel te zijn.

225/ *Boeang* — leeg, zonder waarde, hier vertaald met: loos. *Nganderang* — het geschreeuw van vogels, wordt in het bijzonder van den neushoornvogel gezegd.

226/ *Hadoeroet* — behulpzaam zijn, gezamenlijk. Hier komen we eindelijk bij de werkzaamheden van het geleiden der zielestof. Allereerst wordt een opsomming gegeven welke hoogere wezens daarbij hun hulp verleenen en welke werktuigen daarbij door die goden gebruikt worden.

227/ Telon is de slaaf van Tempon Telon, waaraan deze zijn naam dankt, en wiens naam het sangiang woord voor slaaf is geworden.

228/ *Hamparoeng* zie No. 215/

229/ *Liau kaharingan belom; liau* ziel van een afgestorvene. *Kaharingan belom* is de herleving, herleefde. *Kaharingan* wordt ook gebruikt in de samenstelling *danoem kaharingan;* levenverwekkend water, dat is het water dat in het hiernamaals te krijgen is uit de batang garing, de levensboom, en dat de zielen in staat stelt af en toe op krachten te komen. Op een gegeven oogenblik is het echter zijn kracht kwijt en dan moet de ziel sterven om wedergeboren te worden op aarde.

230/ *Sahoet bara gantoeng* is het groote offer, wat hier precies mee bedoeld is, is mij nooit duidelijk geworden. Het waarschijnlijkst is dat daarmede bedoeld wordt de essence van de tijdens het leven van den overledene door dezen gebrachte offers.

231/ *Mahandar* — meenemen.

232/ *Indang* wordt alleen door het kind tegen zijn moeder gebruikt, in goed Ngadjoesch zou er hebben moeten staan Indoe Sahawoeng.

233/ Hier volgt de opsomming van de door de Goden benoodigde voorwerpen. Voor zoover die een rol spelen, zullen we ze later in den tekst wel ontmoeten en er dan voor zoover noodig op wijzen. Zij worden bewaard door Kameloeh Man-

dalan Boelan, die ze voor elken keer dat ze benoodigd zijn opnieuw moet afstaan.

234/ *Lanting Samben* het halsbandvlot; waaraan het dezen naam dankt, is mij niet bekend. Het uiterlijk van het vaartuig doet geenszins aan dien naam denken. De afbeeldingen zijn als bij te Wechel Intern. Arch. f. Ethn. 1915 plaat 10 weergegeven, althans in dien geest en zoo ingedeeld.

235/ *Ramboe* — vezel, *bisa* — nat, *bisa bisa* — vochtig, men ziet deze voorwerpen bij de knekelkisten liggen.

236/ Ook deze voorwerpen hangen bij de knekelkist; klaarblijkelijk is het de essence van die zaken die door de Goden wordt mee teruggenomen.

237/ Als boven, hier klaarblijkelijk een bijzonder geschenk voor bawi Balang Babilem.

238/ *Kalambi* is het jasje dat de Dajak pleegt te dragen, de *ewah* is de schaamgordel.

239/ *Batoe kangkalingan liau* de zielespiegel, die dienstig is om de zielen tot het besef te brengen dat ze als mensch hebben afgedaan. *Kangkalingan* beteekent schaduw, de woordelijke vertaling zou dus zijn: steen ter afschaduwing der ziel.

240/ *Dohong laloending liau* — de dolk der weder opgroeiende ziel, waarmede de ziel tot de wederopleving wordt gebracht na den doodslaap.

241/ *Entas* is verdeelen in precies gelijke helften; hij dient den zielen tot licht bij de herleving.

242/ *Hahinting* — uitverkoren.

243/ *Mandarah* is een platte schaal, deze wordt gebruikt om de zielen voor den aanvang der groote reis te baden, hen dus ritueel te reinigen.

244/ *Djamban* beteekent behalve badvlot, in dien zin wordt het voornamelijk gebruikt, ook brug, in welken zin het hier gebruikt is.

245/ *Loempah* — breed. Hier hebben we het begin van de tocht door den priester, belast met het geleiden der ziel, naar het hiernamaals. De afkomst van het mannetje in de maan wordt hier behandeld, welke geschiedenis men kennen moet om de poort des hemels, waarvan hij de wachter is, te kunnen passeeren. Dat is noodig om de onmisbare hulp der Goden bij deze aangelegenheid te verkrijgen. Deze waker is als we zullen zien van menschelijke komaf.

246/ *Bahelang andau* — den ganschen dag.

247/ *Teloe* — hier voor touw gebezigd (verg. Kenjaasch — *teloeh*).

248/ *Bapioeng* — het draaien van touw. Manjamei namelijk doet steeds moeite om uit zijn ballingsoord te ontsnappen en maakt daartoe een touw gereed, dat echter voortdurend weer door een hond, die hem gezelschap houdt wordt opgegeten. Deze geschiedenis wordt in een andere legende medegedeeld.

249/ *Inatoeran* — verteld, medegedeeld worden.

250/ *Bahing Timang* — Timang is een bezweringsformule, de vertaling moet hier luiden: het woord van den zang. Herhaaldelijk wordt echter in den loop van den zang deze samenstelling gebruikt om er den priester zelf mee aan te geven die zich dan voorstelt als de Bahing Timang. De hier medegedeelde tekst is die, welke gebruikelijk is in Koeala Kapoeas en Mandomai, waar ze gebruikt wordt door den priester Sawang bapa Djinap, aan wien ik den tekst dank; straks zullen we zien dat hij zich zelf als Bahing Timang benoemt.

251/ *Malabien* — afleiding van *lebih*, beteekent zeer groot.

252/ *Manahoer* — betalen.

253/ *Sahiring* — de betaling, die men doen moet om de bloedwraak in geval van doodslag te keeren. Al naar gelang van den stand van den vermoorde wisselt het bedrag van het bloedgeld dat in gevallen, dat men met een voorname te doen heeft, tot drieduizend gulden kan beloopen.

254/ *Boelau tarahan* — de omschijving die in de Sangiang taal voor slaaf gegeven wordt. *Boelau* beteekend goud, *tarahan* is de vorm voor slaaf.

255/ *Tara tarau* op zijn, verbruikt zijn.

256/ Er staat eigenlijk: waren de dorpen door hem uitgemoord, ik vertaalde: de menschen waren vermoord.

257/ *Katahoesan paroeng*. De kostbaarheden van de Dajaks bestaan uit heilige potten en gongs, die ze in het midden van het huis opstellen in rijen langs de wanden. *Paroeng* is de verzamelnaam voor de bestanddeelen van den rijkdom, *tahoesan* is het midden, de middenlijn, hier is het als hulptelwoord gebruikt voor een rij der kostbaarheden.

258/ *Boea boeang* — doen verdwijnen, opmaken.

259/ *Sawoeh* — heftigheid, voortvarendheid.

260/ *Loempoek* — kern.

261/ *Haradjoer* — voortduren.

262/ *Terai* beteekent eigenlijk zwijg, in dit verband is het het tusschenwerpsel: wacht. Meer gebruikelijk is dan echter *entai helo*.

263/ *Saoek* een soort vischmand die als schepnet dienst doet en waarmee vrouwen kleine vischjes vangen om als bijgerecht

bij de rijst te dienen, ook garnalen vangt men er mede.

264/ *Nasaran* is de schepbeweging, die men met de mand maakt bij het ophalen.

265/ *Tipkoempang* visch is een mythisch vischje dat zeer goede diensten kan bewijzen bij bezweringen, die men ten nadeele van lieden houden wil.

266/ *Hapakoe* — iets ergens aan vast nagelen.

267/ *Njahe* noemt de zuster haar broer; de sluit-*e* verandert in a door achtervoegsels b.v. *njahae* — haar broeder, *njahangkoe* — mijn broeder.

268/ *Naratawah*-zijn kracht verliezen, verzwakken, wordt in het bijzonder gezegd van magisch krachtige zaken, die op een of andere wijze die kracht verloren hebben.

269/ *Pea* — nadat, wanneer, wordt veelal als *prea* uitgesproken, in het Bandjareesch wordt het *praja*.

270/ *Balandong tahi* is een herhaling, die tot versterking dient, *balandong* is het Sangiang woord voor *tahi* — lang, langen tijd.

271/ *Impakasak* — bereid worden. afleiding van *masak* gaar, *kasak* of *kamasak* gaar zijn, *impakasak* gaar gemaakt zijn, bereiden.

272/ *Djoehoe* is een soort soep die door de Dajaks gegeten wordt bij de rijst en die bestaat uit verschillende soorten groenten en vruchten die met vleesch of visch bereid worden.

273/ *Injaroengan*, van *saroengan*, iemand ten eten noodigen, iemand eten voorzetten, *injaroengan* is de agens vorm.

274/ *Kasoeap; soeap* is de hoeveelheid eten, die men in een maal tusschen de vingers in den mond kan brengen, het voorvoegsel *ka*- maakt van de hoeveelheid den naam der eenheid dus de hap.

275/ *Mbohen akoe kilau toh nah* een uitroep met de beteekenis: hoe heb ik het nu, wat gebeurt er nu met me, en dergelijke. Woordelijk vertaald zou het zijn: waarom ik zooals dit, zeg.

276/ *Sepangandoeng biti* — over het geheele lichaam, dit is de Sangiang vorm; in het gewone Ngadjoesch zal men zeggen: *hapoes biti bereng*.

277/ *Mende mendeng boeloe* — de haren rijzen te berge, letterlijk gaan overeind staan.

278/ *Alakiti kitik* — rillen. *Kitik*, kietelen, rillen. Het voorvoegsel *ala*- duidt een versterking aan en soms een verzwakking.

279/ Zie No. 267/

280/ *Pakanan* — te eten geven.

281/ *Katambong* — de trom die door de priesters bij bezweringen wordt gebruikt; het is een lange vrij smalle koker, waarover een vel gespannen is. Door kleine wigjes tusschen bindmiddel en trom te slaan wordt het vel op de vereischte spanning gehouden. Om de goede toon te verkrijgen zijn op het vel kleine stukjes was aangebracht van een kleine bijensoort, de *pamboerep;* hun was wordt *gitan pamboerep* genoemd, en wordt door de bevolking voor een soort rubber gehouden.

282/ *Mamantoe* is de bijzondere wijze van slaan met de vingers, in gebruik bij het bespelen der trom.

283/ *Njalintik loehing* is een herhaling van *mamantoe katembong* in het Sangiang, heeft de zelfde beteekenis.

285/ *Pea tahi* — geruimen tijd.

286/ *Sambang boelau* — de gouden gongrand, hier is het gebruikt als de titel van de trom in kwestie, een dergelijke omschrijving pleegt men een *timang* te noemen.

287/ *Rindje rindjet* — langzamerhand, langzaam aan.

288/ *Terai* — hier is *terai* in den zin van ons tusschenwerpsel: zeg, gebruikt; vergelijk No. 262/

289/ *Keleh* — het zal goed zijn.

290/ *Lawang langit* — de hemelpoort, als zoodanig geldt de maan.

291/ *Hoeit* — grendel maar ook de zeer primitieve afsluiting der Dajaksche woning die slechts bestaat uit een stok die in een paar rotanlussen rust en het openen van de deur moet beletten.

292/ *Aloeh* — wanneer.

293/ *Penjang* — amulet zie No. 172/

294/ *Narasawoeh* — het krachtig worden van magische voorwerpen, het tegengestelde van *naratawah;* zie No. 268/.

295/ *Mahanteran* — is eigenlijk het zingen van den onderhavigen tekst, hier is het in de plaats van het meer gebruikelijke *magah* — geleiden. gebruikt. De lieden, die deze en dergelijke zangen ten beste geven, noemt men *hanteran.*

296/ *Namoeei* — een weinig gebruikelijk woord voor reizen.

297/ *Mahalau* — voorbijkomen.

298/ *Giling pinang roko* — is een sirihpruim voor offerdoeleinden vervaardigd; het is een sirihblad als een peperhuis gedraaid, waarin de ingredienten voor de pruim en een strootje.

299/ *Rangkan panginan* is de samenvatting voor de spijzen die men aan de zielen der afgestorvenen meegeeft en die men in een prauwtje laat afdrijven; het is de *panginan liaoe,* het voedsel der zielen.

300/ Hier is voor hemelpoort nog het woord *toembang* gebruikt dat eigenlijk monding beteekent.

301/ *Hoeit* heeft de zelfde beteekenis als het onder No. 291/ genoemde *hoeit;* hier is er nog bijgevoegd *kantjing*, dat ook: grendel beteekent.

302/ Hier worden we er plotseling op gewezen dat de priester op reis is naar de hoogere regionen en dat het gehoorde verhaal door hem aan Manjamei gedaan is, opdat deze de deur voor hem ontsluiten zal en hem zal toestaan den hemel te betreden, om de hulp der hoogere wezens in te roepen.

303/ *Hakotak* — spreken.

304/ *Sambawei* — wat is de reden, waarom.

305/ *Karoehoeng* — het Sangiangwoord voor: *oele* — vriend.

306/ *Panting* beteekent eigenlijk: datgene waarmede geworpen wordt. Met de dolk wordt om zoo te zeggen naar den hemel geworpen en daardoor wordt deze de trap, waarlangs de priester naar den hemel opstijgt. De geheele term is een *timang* voor den priester zelf.

307/ *Poelang* — handvat, b.v. *poelang pisau* handvat van een mes. *Tangkaranak* is het sangiangwoord voor ladder, in gewoon Ngadjoe is dat *lampat*.

308/ *Nangkakak Tingang* — het klokkend geluid van den neushoornvogel.

309/ *Loempat* betreden, springen op, medegaan.

310/ *Miar* — vervolgen (van zijn weg).

311/—315/ Noemt verschillende punten op de reis in den hemel waarover geen bijzonderheden vallen te vermelden. *Batolak* afreizen, vertrekken.

316/ *Halawoe* — aandoen.

316a/ *Benama* — het Maleische *bernama*, staat in de plaats van *arae*.

317/ *Sila* gespleten, eigenlijk beteekent het: zijde, kant, *hoeroeng*, kromming, *lambang*, drempel.

318/ *Lasak* — ergens doorgaan.

319/ *Taroesan Gandang Daoeh; taroesan* zie no. 120/; gandang is een trommel en *daoeh* is de trommel die men in de Mohammedaansche godsdiensthuizen bezigt, om tot de *sembahjang* op te roepen. Hier heeft het den zin om het Ngadjoe woord te herhalen in een vreemde taal, wat vaak voorkomt in de basa Sangiang.

320/ *Hatandipah* — tegenover.

321/ *Boengkoek tingang* — adamsappel.

322/ *Moeles* van *oeles* het draaien.

323/ *Manintoe* — voortgaan in de richting van; *tintoe* — richting.

324/ *Batang danoem lime poelooh* — een van de voorname rivieren uit Sangiang land.

325/ *Babalang* van *balang* verhinderen, zie no. 112/; ik heb het hier vertaald met van zijn weg afwijken, aangezien mij dat het meest den zin leek weer te geven.

326/ *Naharap* — voortdurend ergens tegen aanstooten, in dit geval is daarmede de beweging bedoeld van een boom, die in den rivierbodem is vastgeloopen en door de kracht van den stroom voortdurend heen en weer schommelt.

327/ *Taroek* — het bovendeel, hier is dus bedoeld dat deel dat voortdurend boven water komt.

328/ *Manolak* — van zich afstooten, vertrekken, hier in den zin van werpen gebruikt.

329/ *Tawoer* — het strooisel, dat gebruikt wordt bij offers; men strooit het in de lucht of werpt het op den grond of op een te bezweren persoon, die daardoor magisch gesterkt wordt.

330/ *Hewoei* — gemengd, dergelijke strooisels zijn in den regel mengsels van verschillende, magisch krachtige, zelfstandigheden, opdat de kracht ervan grooter worde. De eigenlijke beteekenis dezer handelingen is de sterking van het magisch vermogen. De animist geeft verklaring van de handeling als zoude de zielestof der rijst of van het strooisel de functie van bode vervullen, ook hier is dat het geval.

331/ *Djoekoen pinang* — pinangbladeren in stukjes verdeeld, dienstig om in het strooisel te mengen. Deze zelfstandigheid is magisch krachtig.

332/ *Moedjan* — van *oedjan* regen, *moedjan* doen regenen of doen afvallen.

333/ *Limban hampis* — lijkenlucht. Men zou zich kunnen afvragen, waar die lucht in eens vandaan komt. Bij het tiwah toch heeft men niet te doen met in staat van ontbinding verkeerende lijken maar met gebeente, waaraan die stank dus niet eigen is, evenmin kan die uit de bestanddeelen van het strooisel ontstaan. De verklaring kan slechts gevonden worden als men de argumenten aan het dynamisme ontleent. De ziel van den afgestorvene is daarom voor den mensch gevaarlijk, omdat zij de materialiseering is van de kwade magie van het lijk. Door het offer bij het tiwah of doodenfeest gebracht, wordt een tegenmagie ten bate der gemeenschap werkzaam, waardoor de lijkenmagie wordt verdreven van de aarde. Het is dan niet onlogisch geredeneerd dat deze verwezingsmagie opstijgt, op het oogenblik van het

offer en dat niet dat offer naar de goden gaat, maar de uitgedreven kwade magie, die de teekenen van haar oorsprong verraadt.

334/ *Basaloeh* is hier in den zin van splijten gebruikt, waardoor het strooisel gelegenheid krijgt zijn reis te vervolgen.

335/ *Njaring* is een boomspook.

336/ *Tanggoeh* — mededeelen.

337/ *Bitim* — je of U eigenlijk staat er: je lichaam.

338/ *Natoeran* — vertellen en wel voornamelijk legenden vertellen, verhalen aangaande den oorsprong der dingen.

339/ *Tangkeng* — aanhouden, maar ook uithouden, wellicht zou het beter zijn te vertalen: wanneer gij een en ander niet kunt, kunt gij het dan uithouden op den boom te gaan zitten zonder er af te vallen. Dat bahing timang dus de keus krijgt tusschen twee proeven. De straks te noemen wijziging der zitplaats zou dan kunnen beteekenen, dat hij op den stam gaat zitten en dus aan beide eischen voldoet.

340/ *Mangitar* — wijzigen, hier bedoeld dat hij zich naar de spookvrouw keert.

341/ *Pandoekan moendoek* — plaats om te zitten, zitplaats.

342/ *Alatawe tawen tingang* — als een tingang lachen, we hebben hier weer te maken met de redublicatie met het voorvoegsel *ala-* als versterking.

343/ *Namoeei* — reizen.

344/ *Mametas* — Bandjareesch *mahantas*, het afsnijden van rivierbochten door gebruik te maken van gegraven kanaaltjes, dan wel door even voor de bocht in de rivier over te steken naar den overkant en daardoor niet genoodzaakt te zijn de buitenbocht te volgen.

345/ *Idje koeeh kea* — waar ook.

346/ *Ihoeroejoem* — zich weten te richten. te orienteeren.

347/ *En taloek isekm* — wat is het dat ge vraagt, wordt geantwoord als iemand naar den bekenden weg vraagt. Bahing Timang schijnt blijkens zijn antwoord min of meer beleedigd te zijn over dat wantrouwen in zijn bekwaamheid.

347a/ *Sawang bapa Djinap*, de adviseur van den landraad te Koeala Kapoeas, de eenige priester, die in staat is het *magah liau* in die streek te leiden, de persoon van wien ik den tekst ontving. Zijn naam schijnt ook in hooger regionen een goede klank te hebben.

348/ *Ineteikoe* — door mij gevolgd.

349/ *Tiring* — recht, zonder kromming.

350/ *Pampang* — is eigenlijk het uiteinde der horens.

351/ *Raoeng* — doodkist. De geheele omschrijving is slechts dienstig om aan te geven dat we met een hevig onweer te doen hebben, een onweer van de kracht die veranderingen op aarde kan teweeg brengen.

352/ *Kapoet kidjem* — pikdonker.

353/ *Balai Njahoe* — donderhuisje, zooals blijken zal is dat een gebouwtje dienstig aan de bezwering van onweders.

354/ *Paham ridoe* — in hooge mate ontsteld zijn, ontzet zijn.

355/ *Rende rendeng* — voorzichtig zijn, van *barendeng* opmerkzaam.

356/ *Sangalang* is een vruchtsoort, die veel op een ramboetan lijkt, maar veel grooter is. In het benedenstroomgebied komt de boom zelden voor en ook in de bovenlanden ziet men ze zelden. De boomen staan in reuk van groote heiligheid, er gaat een groote magische kracht van uit en niet altijd ten goede. Het is de vrucht, die bij voorkeur door de luchtgeesten gegeten wordt. Zoo is het verboden om in de boomen te klimmen, men moet de vruchten laten rijp worden en afvallen, eerst dan mogen ze gegeten worden. Zou men in den boom klimmen, dan zou men er af geworpen worden. Indien een vrouw in blijde verwachting de vruchten wenscht te eten dan moet haar man haar die vrucht aangeven op de punt van den reeds meer genoemden *dohong*. De man houdt het handvat in den mond en reikt het zoo de vrouw aan. Wanneer iemand een sangalang geplant heeft en hij draagt vrucht, dan zal elk lid der familie een weinig van de vruchten te eten ontvangen, en aangezien er in den regel maar eenige vruchten aan den boom komen, zal een ieder slechts een stukje van een vrucht krijgen. Alvorens de vrucht te planten moet deze met bloed bestreken worden, opdat hij magisch krachtig zijn zal. Wie de vruchten met een stok uit den boom stoot krijgt eenige goederen om het hem dreigende gevaar af te wenden. Men ziet dus dat deze vruchtboom wel een zeer bijzondere rol speelt in het denken en het volksleven der Dajaks.

357/ *Koentep* — vullen.

358/ Dit is weer de timang van de trommel die Radja Dohong Boelau bezigt voor het bezweren van den donder.

359/ *Natamba* is een afleiding van *tatamba* — geneesmiddel, de beteekenis is genezen, hier vertaald met: afweren, bezweren.

360/ *Hapoempoeng*-vereenigen, vergaderen, van *poempoeng* vergadering.

361/ *Habantoean* — slaan, trommelen.

362/ *Kahoem* — maar, nu.

363/ *Mahiau* geluid geven, feitelijk hebben we hier met een herhaling te doen, aangezien een instrument dat *boentat* is ook geen geluid geeft.

364/ *Manampajak* — kijken; *roembak*, het niet afgesloten achtereind van de trom.

365/ *Salenga* — eigenlijk plotseling, hier vertaald met: ziet.

366/ *Lentang*. Ik gebruikte hier lichaam om de holte van de trom aan te geven.

367/ *Inoesoeh* — verwijderen, uitschudden, van *toesoeh* het uitschudden.

368/ *Poesoe* — eigenlijk knop, is hier gebruikt in de beteekenis van jonge vrucht.

369/ *Manahioe* — ergens druk over spreken.

370/ *Manoeah* — ontmoeten. In gewone gevallen zal men daarvoor gebruiken *hasoepa*, maar indien er iets bijzonders aan verbonden is, of een en ander geluk aanbrengt, dan spreekt men van *manoeah*. Zoo, als men ergens een heilige pot in den grond aantreft en dergelijke gevallen. Zoo spreekt men van: *kanoeah Djata, kalang labehoe* (geluk van Djata, die in de diepe plaats der rivier woont). Men zegt dat als men een groot geluk gehad heeft b. v. de vrouw zijner wenschen heeft gekregen.

371/ *Helang njeloe* is iets, dat tusschentijds voorkomt, niet op den daartoe bestemden tijd, in den tusschentijd. Zoo zegt men ook van rijst, die in drie maanden rijp wordt en op een bepaald tijdstip geplant wordt, zoodat de hooge waterstand der rivier het gewas niet schaden kan, dat het: *parei helang njeloe* is; de Bandjarees zegt: *padi salah tahoen*.

372/ *Bengah* of *belah* — eenigen; *bengahe* — eenige hunner.

373/ Zie No. 371/

374/ *Hadjawap hatakian* — letterlijk: antwoorden en redetwisten.

375/ *Tiwah tingang* — het doodenfeest der tingang, waarmede in deze zangen het doodenfeest voor een afgestorvene bedoeld is.

376/ *Ngentang* — afgeleid van het Sangiang woord: *entang* — de persoon waarvoor een bezwering gehouden wordt.

377/ *Mangkoe tawoei boeroeng; tawoei* is de priestertaal voor *tiwah*, *mangkoe* voorbereiding, in het gewone Ngadjoe wordt het wel door: *bagawi* — werkzaamheid weergegeven.

378/ *Hadoeana* — het Sangiang woord voor *mantehau* — roepen.

379/ *Mahanteran* — hier gebruikt in de plaats van: *magah* — geleiden.

380/ De geheele zin is de naam voor het hiernamaals, dat aan de rivier Katambongan Njahoe gelegen is, de bijzinnen zijn de timang voor dat land. *Rahoe* is het Sangiangwoord voor

amboen, nevel. *Ngalingkang* beteekent: omwonden. Het stroomgebied der rivier is weer in talrijke stroomgebieden verdeeld, waar de zielen der verschillende geslachten een onderkomen vinden. Het brongebied wordt gevormd door een merenstelsel bestaande uit zeven meren. Kaarten van den hemel zijn talrijk.

381/ *Ela balandoeng* — maak het niet lang.

382/ *Basa* — want.

383/ *Idje tatoe* of kortweg *jatatoe* neef, afstammelingen van één grootvader, het woord afstammen komt in den tekst niet voor, is er door mij bij vertaald om den zin begrijpelijk te maken.

385/ *Poena tatoera* — het is nu eenmaal zoo vastgesteld.

386/7 *Gatang tarahoendoek* — letterlijk omhoog gaan van de plaats om op te zitten. *Tarahoendoek* is afgeleid van *hoendoek* of *oendoek* — zitten.

388/ *Lambat mendeng, mendeng* — opstaan, *lambat* — langzaam.

389/ *Gege* beteekent eigenlijk alleen: zelfs.

390/ De woordelijke vertaling zou zijn: om het zielekind te baden ter wederherleving. Aangezien een en ander echter door middel van het levenverwekkend water plaats heeft, werd de vertaling gemaakt als vermeld.

391/ *Lasak* terechtkomen, stooten op; vergelijk ook No. 318/

392/ *Lawang Njahoe, lawang dare* — deur van den donder, gevlochten deur, het is de timang voor de knekelkist, waar de gezamenlijke beenderen der afgestorvenen van een geslacht in geborgen zijn en die in een bepaalde omrasterde hoek van de balai waar de feestelijkheid gehouden wordt, is opgesteld. Ik vertaalde met doodkist.

393/ *Saloemoen tamboen* — de weggeworpen huid van de zeeslang, is een dichterlijke benaming voor het stoffelijk omhulsel van den mensch, als de ziel zich ervan verwijderd heeft.

394/ *Idje djari hapoempoeng*, die verzameld zijn, geborgen zijn.

395/ *Midjen* — basa Sangiang voor *hong* — in.

396/ *Manjaherang* — van *saherang*, bliksem, heeft in de basa Sangiang de beteekenis: verlichten.

397/ *Pampang* — omsluiten.

398/ *Paras* — dicht bijeen.

399/ *Kadjalahan* — geslacht, stam, groep.

400/ *Tingang* is hier een eerenaam voor een man.

401/ *Kanampan boenoe* — hardheid der lans, een timang voor den man.

402/ *Kahepangkoe habioeng*, kon ik niet vertalen.

403/ *Sindjang* is een lange sarong die over de borsten is bevestigd, bindt men de sarong echter om het middel vast, dan draagt men hem *hakoewing*, in het eerste geval: *hasindjang*.

404/ *Roeei* — vriendin in de basa Sangiang, in de gewone taal gebruikt men daarvoor: *aring*.

405/ *Itah* — wij.

406/ *Saoek sahar* is de Bara Ki vorm (Bakoempaisch) voor het Ngadjoesche *saoek sahai*, een soort schepnet in mandvorm.

407/ *Bilis* — allerlei.

408/ *Manjang maniring* — aanleggen, woordelijk zou de vertaling luiden: oppassen en openen, waar hier sprake is van bouwvelden heb ik aanleggen als vertaling genomen. *Manjang* is afgeleid van *ajang* — kindermeid.

409/ *Misek lajang* — verdwaald bij het ontwaken, wakker worden zonder zich van zijn toestand rekenschap te kunnen geven.

410/ *Malihi* — verlaten.

411/ *Lewoe indjam indjaman*, een der namen waarmede in dit soort zangen de menschenwereld wordt aangeduid, de woordelijke vertaling is: het als geleende dorp, dus het dorp waar men maar tijdelijk verblijft.

412/ *Kadjalahan*, zie No. 399/

413/ *Batoendjoeng* — werkelijk.

414/ *Has* — een uitroep: vooruit.

415/ *Tangoengoei* — krijschend.

416/ *Njalan* — basa Sangiang voor weg, *djalan*.

417/ *Nagara biting* — wij dachten, wij waren van oordeel.

418/ *Aken* — oomzeggers.

419/ *Gatang*, zie No. 386/

420/ *Hapandoejan* — basa Sangiang voor *mandoi* — baden.

421/ *Bangkang* — basa Sangiang voor: *biti* — zelf.

422/ *Tingang* is hier in den zin van bovenaardsch gebruikt.

423/ *Haselan* — basa Sangiang voor: *oendoes* — olie.

424/ *Rompang* — vermoeid.

425/ Zie No. 386/

426/ *Taharep* — zich rond den maaltijd schikken.

427/ *Rangkang panginan*, zie No. 299/

428/ *Hakanana*, zich in volgorde zetten.

429/ *Moendoek tarahendeng* — letterlijk staan van het zitten.

430/ *Andau kasawan boeroeng* — dag vrees der vogels, moet vertaald: het zal te laat worden.

431/ *Endeh* — wacht even, *entai* is meer gebruikelijk.

432/ *Awang tabela* — die, welke jong zijn.

433/ *Ngalingoe* — verschijnen, van geesten.

434/ *Ikas* — slechts.
435/ *Karandoejan* — allen te zamen.
436/ *Batoesoeh* — omwerpen.
437/ *Loenting* — verweesden.
438/ *Singkap* — vasthouden.
439/ *Awang rangkang bahendjoeng; rangkang* en *bahendjoeng* beteekenen beiden: zeer oud.
440/ *Bandoeng* — eigenlijk hoer, hier minnares.
441/ *Takoeloek* — hoofd staat hier voor: allen.
442/ *Djoehoe* — eigenlijk soep, hier in verbinding met *matae* beteekent het: traan.
443/ *Lela* — de kleine mortieren, die men veel in de Dajaklanden ziet en waarmede ook naar het zeggen der lieden het doodenschip is uitgerust.
444/ *Teken* — is de lange staak waarmede men in de bovenlanden een vaartuig tegen den sterken stroom opboomt.
445/ *Rawa rawat* — ingespannen werken, uit alle macht.
446/ *Djahoe djahoei* — snel uit het gezicht verdwijnen, vertrekken.

Mandomai 29-X-1928.

ERRATA

op de Aanteekeningen behoorende bij
„Een Dajaksche Priesterzang".

Bladz. 320 reg. 20 v.o.:
gebruik .... lees: gebruikelijk
e .... „ : *e*,
„ 321 reg. 7 v.b.:
op .... „ : top
reg. 2 v.o.:
neergeborgen .... „ : neergebogen
„ 325 reg. 11 v.b.:
wenchen, ... „ : wenschen,
„ 326 reg. 7 v.b.:
Bawa .... „ : *Bawi*
„ 327 reg. 1 v.b.:
Alahogoesoek .... „ : *Alahagoesoek*
reg. 22 v. b.:
des menschen .... „ : der menschen
„ 338 reg. 12 v.o.:
geleiden .... „ : geleiden,
„ 340 reg. 1 v.o.:
verwezingsmagie .... „ : verwordingsmagie
„ 341 reg. 22 v.o.:
redublicatie .... „ : reduplicatie

Over eenige Hindoe-Javaansche muziekinstrumenten

door

Mr. J. Kunst

Sedert „Hindoe-Javaansche muziekinstrumenten, speciaal die van Oost-Java" [1]) het licht zag, zijn nog een aantal afbeeldingen van en gegevens omtrent Hindoe-Javaansche speeltuigen in mijn bezit gekomen, welke ik graag daarin had opgenomen gezien, ware dat nog mogelijk geweest. Een en ander moge nu in dit tijdschrift een onderkomen vinden.

A. Chordophonen.

I. Op blz. 28 van bovengenoemd boekje werd al melding gemaakt van het voorkomen van de woorden *rebab* en *tjelempoeng* in den Leidschen Codex 2283, bevattende een redactie van de Hikajat Tjèkèlwanèngpati en daarbij de veronderstelling geuit, dat de vermelding van deze Javaansche instrumenten wel eens op een jongere invoeging zou kunnen berusten. Ten aanzien van het Perzisch-Arabische woord rebab moge dit juist wezen, een op de reliefs van de van circa 1260 dagteekende tjandi Djago afgebeeld snaarinstrument (fig. 1b) [2]) bewijst, dat een nauw aan de tjelempoeng verwant speeltuig ook reeds in het laatste gedeelte der Hindoe-Javaansche periode in zwang was. Wel is waar is het afgebeelde instrument niet in alle onderdeelen identiek met de hedendaagsche tjelempoeng, waarvan

---

[1]) Uitg. Kon. Bat. Gen. (1927).

[2]) Bij Brandes en in de verzameling van den Oudheidkundigen Dienst vindt men bedoelde reliefs als foto's 27 en 28.

het de zich naar den speler toe versmallenden vorm zeker en de klankkast wellicht (het relief is in dat opzicht onduidelijk) mist, maar geen van beide genoemde kenmerken is m. i. als essentiëel aan te merken. Uit de teekening bij Crawfurd [1]) mag men opmaken, dat in diens tijd (1820) nog tjelempoengs zonder klankkast voorkwamen (fig. 2) [2]).

Ook de snaarspanning is blijkbaar in de afgeloopen eeuw onder Europeeschen invloed geëvolueerd: op Crawfurd's teekening verdwijnen, naar men ziet, de snaren boven in het instrumentlichaam en worden door terzijde aangebrachte schroeven gespannen gehouden, dus op de manier, welke thans nog bij de Soendaneesche *katjapi* gebruikelijk is. Op de moderne tjelempoeng daarentegen worden de snaren gespannen gehouden als bij de piano, door boven op het instrumentlichaam, resp. de stemstok, aangebrachte stempinnen (van Westersche factuur of althans naar Westersch voorbeeld), die met een stemsleutel kunnen worden aangedraaid.

Aangezien het hier dus een zelfs in 1820 blijkbaar nog niet gestabiliseerd instrumenttype betreft, verhindert het feit, dat het bedoelde reliefspeeltuig in enkele onderdeelen niet volkomen identiek is, niet, er nochtans een tjelempoeng in te zien.

II. Het andere, op tjandi Djago afgebeelde, snaarinstrument (fig. 1a) is wel zoo belangwekkend. Het gelijkt nl. noch op de van andere Hindoe-Javaansche reliefs, of van bronsjes of terracota-beeldjes bekende luiten [3]), staafcithers [4]) en harpjes [5]), noch op de

---

[1]) Vol. I tegenover blz. 326.

[2]) Ik neem aan, dat de afbeelding natuurgetrouw is, (al doet zij eenigszins theoretisch-schematisch aan), in verband met de juiste weergave van de overige, op dezelfde plaat voorkomende, speeltuigen, vermoedelijk exemplaren uit de collectie-Raffles of uit die van den hertog van Somerset.

[3]) H. J. afbb. 3, 7, 9, 12, 13, 15, 21, 24, 25, 26, 30, 39 en 55.

[4]) H. J. afbb. 2, 9, 11, 12, 21, 26 en 38.

[5]) H. J. afbb. 15, 21, 22, 40 en 41.

hedendaagsche Javaansche, Soendaneesche of Balische strijk- en tokkelinstrumenten.

Op het eerste gezicht meent men te mogen besluiten tot zeer nauwe verwantschap met de, reeds uit de West-Aziatische [1]) en Aegyptische [2]) oudheid bekende, langhalsluit, welke *pandoera* (jongere vorm: *tamboera*) wordt geheeten en die in latere eeuwen als *tumburu-vina* of *tamburi* ook zijn weg naar Voor-Indië heeft gevonden (fig. 3) [3]), maar bij nader beschouwen vertoont zich een eigenaardigheid, die laatstgenoemd instrument ten eenenmale mist: aan het einde van den hals, daar, waar men de (bij de tumburu-vina volgens Grosset [4]) „vorderständige", volgens Sachs „hinterständige" [5])) stemschroeven zou verwachten, is terzijde d. m. v. een duidelijk zichtbare omsnoering, een halfbolvormig voorwerp bevestigd, gelijkende op de halve kalebas of dito kokosnoot, welke de staafcithers van de Barabudurreliefs en tegenwoordig o. m. nog die van Achter-Indië (Siam, Cambodga), Celebes en van sommige der kleine Soenda-eilanden (met name Soemba) laten zien. Doch terwijl die bij de staafcithers van het stoepa-heiligdom, van Achter-Indië en van Soemba [6]) tegen den borst van den speler wordt aangedrukt, waardoor diens geheele lichaam als het ware tot klankkast van het instrument wordt, bevindt zij zich bij het

1) Vgl. Sachs IV blz. 91; id. VI blz. 163/4.

2) Sachs V Tafel 1 (uit de 15de eeuw v. C.).

3) Dat het corpus der afgebeelde tumburu-vina rond, en dat van de luit van tjandi Djago min of meer rechthoekig is, vormt geen essentiëel verschil. De Aegyptische en West-Aziatische pandoera's waaruit de hier bedoelde Voor-Indische instrumenten zijn voortgekomen, hadden, blijkens de tot ons gekomen afbeeldingen, een rechthoekig klanklichaam met „afhangende schouders" (juist als de Djago-luit!).

4) Zie fig. 3.

5) Sachs VI blz. 252.

6) Omtrent de hanteering der Celebische staafcithers is mij niets bekend. Kaudern, zoo minutieus in de instrumentbeschrijving, geeft geen bijzonderheden over den speeltrant.

Djago-speeltuig ongeveer in de positie van de bovenste der beide (heele) kalebassen van de Noord- en van de eenige kalebas van de Zuid-Indische vina. Het instrument schijnt derhalve een tusschenvorm te vertegenwoordigen tusschen *pandoera* (*tumburu-viṇa, tamburi*) en *viṇa*, in den trant van de — overigens veel hooger ontwikkelde — uit een twee-kalebassigen vorm (als de Noord-Indische *bin* — fig. 4) [1]) voortgekomen, Zuid-Indische *viṇa*, bij welke, als bekend, de oorspronkelijk aanwezige, onderste kalebas eveneens is vervangen door een klanklichaam als van de luitfamilie (fig. 5) [2]).

Pour acquit de conscience moet ik, ofschoon het wel aan geen twijfel onderhevig is, dat het bedoelde halve-kalebas-vormige voorwerp deel uitmaakt van de hier besproken langhalsluit, er toch op wijzen, dat er, iets verder naar links op hetzelfde relief, nog zulk een voorwerp staat afgebeeld (fig. 6c), waarvan het niet duidelijk is, of het aan eenig speeltuig is bevestigd, hetgeen nochtans wel waarschijnlijk is, gegeven het feit, dat de figuur vlak naast het bewuste voorwerp links door een blazenden, en rechts door een, op het hier besproken gekalebasde snaarinstrument spelenden, nyaga geflankeerd wordt. Deze omstandigheid maakt aannemelijk, dat de bewuste figuur ook zelf deel van het orkestje uitmaakt.

B. Aerophonen.

Naast de beide besproken snaarinstrumenten bevindt zich nog een blaasinstrument op het bewuste Djago-relief (fig. 6a). Het valt niet te zeggen, of de afbeelding een schalmei (*pèrèrèt, gemprèt, plèrèt*), dan wel

---

[1]) Andere afbeeldingen o. m. bij Grosset blz. 343/4; Sachs II blz. 91 fig. 65; Fox Strangways tegenover blzz. 14, 78, 83 en 86 (onderste foto) = Lachmann blz. 133 fig. 7.

[2]) Andere afbeeldingen o. m. bij Grosset blz. 342 fig. 238; Fox Strangways tegenover blz. 86 (bovenste foto) = Lachmann blz. 133 fig. 8.

een lange fluit (*suling*) voorstelt; beide speeltuigen worden in de litteratuur van dien tijd vermeld. [1])

Deze onzekerheid bestaat eveneens ten aanzien van het blaasinstrument, afgebeeld op foto 4130 van den Oudheidkundigen Dienst, naar een van de zich op de balustrade van den grooten, van omstreeks A. D. 900 dateerenden, Çiwa-tempel van het Prambanan-complex bevindende reliefs (fig. 7).

C. Idiophonen.

I. In het bezit van den heer Th. van Erp bevindt zich een bronzen rammelaar (fig. 8a), uit Java afkomstig, doch waarvan de nadere vindplaats mij niet bekend is. Hij heeft eenmaal het topstuk gevormd van den staf eens Boedhistischen bedelmonniks en wordt gewoonlijk aangeduid met den naam *kakhara*. Door met hun staf te rinkelen kondigden deze monniken hun nadering aan.

II. Eveneens tot de collectie-Van Erp behoort de allersierlijkste vingerring-genṭa, die men hierachter als fig. 8b vindt opgenomen. Dit bidschelletje toont aan het uiteinde van zijn steel het, nu op Bali als gentabekroning nog altijd overheerschende, dubbele badjramotief.

III. In „Hindoe-Javaansche muziekinstrumenten" is op blz. 90 vv. uiteengezet, op welke gronden het woord *saluṇḍing* gelijk mag worden gesteld met het hedendaagsche woord *gendèr*. Onder de daarbij opgegeven negen loci, waar van saluṇḍing sprake is, bevinden zich er drie, waar deze instrumentnaam vergezeld wordt door het als adjectief dienstdoende woord *wsi*, ijzer. Men kende omstreeks 1181 op Bali — het betreft hier nl. oorkonden van een Balisch vorst, Çri Maharaja Haji Jayapangus — derhalve *ijzeren* gendèrs.

---

[1]) H. J. resp. blz. 32 en 35.

Uit een schriftelijke mededeeling van den sedert eenige jaren op Bali wonenden Walter Spies blijkt nu, dat daar, naast de in „Bali" II reeds genoemde gamelans sloending van Boengajă en Kèngetan, nog andere orkesten van dien naam voorkomen en wel te Boegboeg, Selat en in het Bali aga-dorp Tenganan. In de laatste désa bevinden zich niet minder dan drie zulke ensembles, onderscheiden als de zuidelijke, de middelste en de noordelijke, en deze zijn ook weer uitsluitend uit gendèrs samengesteld. Dit zijn nu evenwel geen gewone gendèrs met gangsa-toetsen, zooals schrijver dezes ze zag in den gamelan sloending van Kèngetan, doch exemplaren van enorme afmetingen met vervaarlijke *ijzeren* toetsen (fig. 9) [1]. De *saluṇḍing wsi* bestaat dus nog steeds.

D. De instrumentale loci in den Kidung Sunda.

Ongeveer gelijktijdig met „Hindoe-Jav. muziekinstr." — juist te laat, om daarvoor nog geraadpleegd te kunnen worden — zag Dr. Berg's editie van den Kidung Sunda het licht.

In dit gedicht, dateerende van kort na 1357, (het jaar, waarin de ondergang van den Soenda'schen Maharadja viel, welke er het onderwerp van uitmaakt), worden herhaaldelijk muziekinstrumenten genoemd en wel de membranophonen *keṇḍang* [2]) (II 98) en *mṛdangga* [3]) (II 128) en de idiophonen *gong* [4]) (II

[1]) „Aussehen tut er als ob er vom Nilpferd oder einem Karbau abstammt, so klobig und plump — aber klingen tut es wie die tiefsten schönsten Kirchenglocken". (Walter Spies in een brief van 22 April 1928).

[2]) H. J. blz. 49/50.

[3]) H. J. blz. 46/7.

[4]) H. J. blz. 79.

67, 86, 98, III 69), *bhèri* [1]) (II 98), *gubar* [2]) (III 95), *ghenta* [3]) (III 52) en *curing* [4]) (III 40). Verder nog eenige malen *tatabuhan* (I 42a, II 90, 137, 200, III 68) en *tabeh-tabehan* [5]) (II 44, 48), woorden, welke voor slaginstrumenten in het algemeen staan en dan nog de eigennaam van een gong: *Bhasanta(ka)* (II 37 en III 67). Daarnaast wordt nu evenwel nog een ander instrument vermeld, nl. de *guntang* (III 40), een speeltuig, dat, naar de opgave van Dr. Berg, ook nog in de Rangga Lawé (VII 149) voorkomt, maar dat overigens, voorzoover ik weet, nog niet eerder uit de oud-Javaansche en -Balische litteratuur bekend is geworden.

Deze guntang nu — nog steeds onder dien naam op Bali in zwang in den gamelan Ardjo [6]) — is een z. g. bamboe-idiochord, d. w. z. een snaarinstrument, welks snaar — de guntang is nl. monochord — organisch met het klanklichaam is verbonden en (dus) uit hetzelfde materiaal bestaat. De Duitsche musicologen spreken van een „stammsaitige Röhrenzither". Een afbeelding ervan, ontleend aan „Bali" I (waar men op blz. 117 vv. ook een meer in bijzonderheden afdalende bespreking van het instrument kan vinden), gaat hiernevens als fig. 10.

Voorzoover mij bekend, is de instrumentnaam *guntang* uitsluitend op Bali en niet op Java bewaard gebleven. In de Soendalanden spreekt men van *keṭoek awi*

1) H. J. 50 en 79/80. Op grond van hetgeen op de genoemde pagina's is opgemerkt, vermoed ik, dat Dr. Berg's vertaling van bhèri als *pauk* minder juist is. In den tijd van het ontstaan van de Kidung Sunda had bhèri ongetwijfeld reeds de beteekenis van slagbekken, klein soort (knobbellooze?) gong.

2) H. J. blz. 83.

3) H. J. blz. 67/8.

4) H. J. blz. 64, 67/8.

5) H. J. blz. 8.

6) „Bali" I blz. 116 vv., „Bali" II blz. 446/7.

en *keṇḍang awi*, in Midden-Java van *goembeng*, in Kediri van *boemboeng* en in de buurt van Modjoagoeng en Trawoelan (waar eens Madjapahit lag) van *bindingan*.

Bandoeng, 1 April 1929.

Bibliografie.

„Bali" I, J. KUNST en C. J. A. KUNST-VAN WELY, *De toonkunst van Bali* (Studiën over Javaansche en andere Indonesische muziek", uitgeg. door het Kon. Bat. Gen., dl. I), 1925.

„Bali" II id. id. *De toonkunst van Bali II* (aanvullende beschouwingen naar aanleiding van nieuwe vondsten en van Von Hornbostels Blaaskwintentheorie) (TBG. LXV blz. 396 vv.), 1925.

Berg, DR. C. C. BERG, *Kidung Sunda*. Inleiding, tekst, vertaling en aanteekeningen. (Bijdr. tot de T.-, L.- en V.-kunde van Ned.-Indië, dl. 83 blz. 1 vv.), 1927.

Brandes, DR. J. BRANDES, *Beschrijving van de ruïne bij de désa Toempang, genaamd Tjandi Djago, in de residentie Pasoeroean*. (Archaeologisch onderzoek op Java en Madura, dl. I), 1904.

Bücken, DR. ERNST BÜCKEN, *Handbuch der Musikwissenschaft*.

Crawfurd, JOHN CRAWFURD, *History of the Indian Archipelago* (1820).

Day, C. R. DAY, *The Music and Musical Instruments of Southern India* (1891).

Fox Strangways, A. H. FOX STRANGWAYS, *Music of Hindostan* (1914).

Grosset, JOANNY GROSSET, *Inde, Histoire de la musique depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Encycl. d.l. Musique etc., fondé par M. Albert Lavignac, Ire partie, Vol. I p. 257 vv.), 1906.

H. J., J. KUNST, met medewerking van DR. R. GORIS, *Hindoe-Javaansche muziekinstrumenten, spe-*

ciaal die van Oost-Java („Studiën over Javaansche en andere Indonesische muziek", uitgeg. door het Kon. Bat. Gen., dl. II), 1927. *).

Kaudern, WALTER KAUDERN, *Musical instruments in Celebes* (Results of the author's expedition to Celebes 1917-1920, Vol. III), 1927.

LACHMANN, DR. R. LACHMANN, *Musik des Orients* (1929).

Sachs I PROF. DR. CURT. SACHS, *Reallexikon der Musikinstrumente* (1913).

Sachs II id. *Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens*, 1ste dr. (1915).

---

*) Verzoeke de navolgende aanvullingen en verbeteringen alsnog in dit werkje te willen aanbrengen:

blz. 1, reg 3 v.o. Voeg in achter „[1872]": alsmede een compilatie uit het tot op dat tijdstip gepubliceerde in het eerste deel van Veth's „Java" [1875].

blz. 3, reg. 5 v.b. Vervang de woorden „alleen verbroken door" door: „in hoofdzaak verbroken door Serrurier, die in zijn „Wajang poerwo" [1896] een hoofdstuk aan den gamelan wijdt, door".

blz. 13, reg. 18/15 v.o., Vervang het zinsdeel „terwijl .... ook dat boogharpje" door: „dat a.h.w. opgehangen is aan den sterk gebogen snaarhouder".

blz. 17, reg. 3 v.o., Schrappen: „de Kroenegers".

blz. 42, reg. 18/15 v.o. Vervang de zin: Trommen .... elk volk". door: „Trommen toch behoorden sinds ongetelde eeuwen tot het Voor- en Achter-Indische cultuurbezit".

blz. 44, reg. 16/14 v.o. Het daar genoemde trommetje van het Bhairawabeeld zal, bij nader inzien, eerder een dubbele schedeltrom zijn, zooals die nog heden ten dage in Thibet voorkomt.

blz. 48, reg. 7/8 v.b. Redep is inderdaad een synoniem voor terbang; zie b.v. Sachs II blz. 65.

blz. 58, *Kemanak*. Volgens recente onderzoekingen van Von Hornbostel is er veel kans, dat men in de kamanak een, oorspronkelijk ijzeren, instrumentalen vorm te zien heeft, die *veel ouder* — ook op Java? — is, dan de Hindoe-Javaansche cultuur. Indien dit juist mocht blijken, zal men de kamanak dus niet als een voor de slagkelkjes in de plaats getreden, maar eerder als een tijdelijk door de slagkelkjes verdrongen vorm moeten beschouwen.

blz. 87, reg. 6/8 v.b. Schrappen: „Ten aanzien .... blz: 96/97;".

Sachs III id. *Die Musikinstrumente im alten Aegypten* (1921).

Sachs IV id. *Musik des Altertums* (1924).

Sachs V id. *Die Musik der Antike* (in Bücken, afl. 19), 1928.

Sachs VI id. *Geist und Werden der Musikinstrumente* (1929).

Fig. 1.



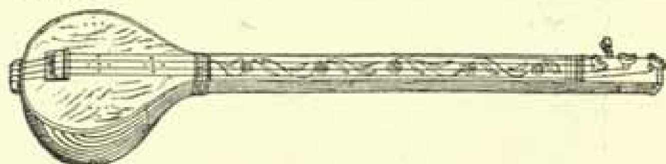
a. *Langhalsluit-hybride* *b.* *tjelempoeng.* *(Foto Oudh.k. D. No. 27).*

Fig. 2.



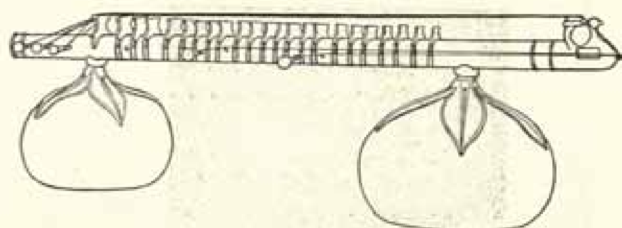
Tjelempoeng (naar Crawfurd).

Fig. 3.



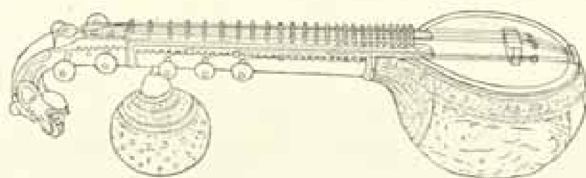
Tumburu-viṇa (naar Grosset).

Fig. 4.



Bin. *(naar Sachs I blz. 46).*

Fig. 5.



Viṇa. *(naar Day).*

a *Fig. 6.* *b*



c *(Foto Oudh.k. D. No. 28).*

Fig. 7.



(Foto Oudh.k. D. No. 4130).

Suling of schalmei van de Çiwa-tempel te Prambanan.

Fig. 8.



(Fotocollectie Van Erp).

a *kakhara-topstuk* b *ring-genṭa*

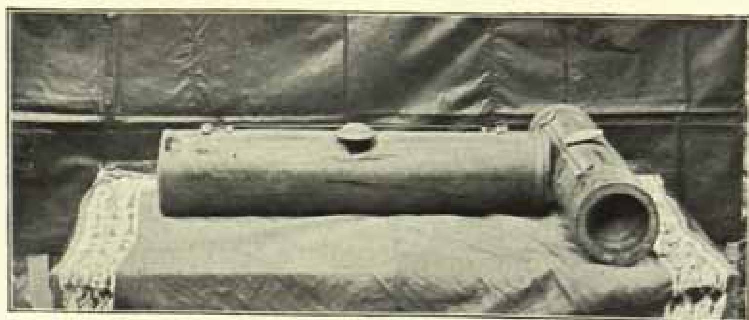
Fig. 9.



(Foto Spies).

Saluŋḍing wsi

Fig. 10.



(Foto Soekawati).

Guntang.

LIJST

van de aanwinsten der Ethnographische Verzameling in 1926 en 1927.

JAVA.

Aangekocht werden de volgende voorwerpen:

Bandoeng.

19530 Eenvoudige ijzeren pinangschaar (Soend. katjip), onversierd.

19531 Spaarpot (Soend. tjengtjelengan) vervaardigd van een kleine kokosschaal. Nabij het vruchtbeginsel is een inkerving gemaakt, dienende als sleuf om de geldstukken in te werpen.
Een drietal bladfiguren is op de geverniste schaal ingekerfd.
De pot staat op een drietal houten pootjes.
Om de spaarpot te openen moet de kokosschaal worden stukgeslagen.

19532 Handtaschjes (Soend. kantong) voor vrouwen, tot het opbergen van geld en kleinigheden. Taschje en hengsel zijn geheel vervaardigd van de bruine zaden van een peulvrucht (Mal. pĕtai tjina, Soend. siki peuteuj Selong).
De zaden zijn twee aan twee in rechte rijen met wit garen aaneengeregen. Voor versiering zijn enkele verticale rijen zwart gekleurd. Langs de randen van taschje en klep is een versiering aangebracht van witte coixzaden.

19533 Als 19532, onversierd, geheel van bruine zaden.

Garoet.

19534 Padimesje (Soend. etem) gesneden uit een zachte, witte houtsoort. Het handvat (Soend. baroengboeng) is aan het uiteinde gesneden in den vorm van een menschenhoofd: het helf (Soend. papan), waarin het ijzeren mesje, is in vleugelvorm uitgewerkt.

19535 /
19542 \ Acht stuks *wajang golek*, aangekocht bij den bekenden dalang *Kajat* uit kampong Tarogong.

Fijn besneden poppen, mooi gepolychromeerd en verguld; gekleed in gebatikte sarongs; wajang hoofdtooi.

Zij stellen figuren voor uit de Hindoe-Javaansche mythologie.

De poppen zijn genaamd:

19535 Darmakoesoemah, zoon van Pandoe.
19536 Bratasena, broer van Darmakoesoemah.
19537 Ardjoena, jongere broer van Darmakoesoemah.
19538 Soembadra, vrouw van Ardjoena.
19539 Abimanjoe, zoon van Ardjoena.
19540 Gatotkatja, zoon van Bratasena.
19541 Krĕsna, zoon van Basoedewa.
19542 Soejoedana, vorst van Astina, zoon van Drĕstarata.

19571 /
19580 \ Tien stuks *wajang bĕndo*, eveneens gekocht bij dalang Kajat, kpg. Tarogong.

Fijn besneden poppen, mooi gepolychromeerd en verguld; gekleed in gebatikte sarongs; met Javaansche hoofddoeken.

De poppen stellen figuren voor uit het Hamzahverhaal uit de Soendalanden (zie Van Ronkel T. B. G. deel 39 pag. 213) en dragen de volgende namen:

19571 Amir Hamzah.
19572 Patih Maktal (dastar).
19573 Lam Daoer (dastar).
19574 Oemar Maja (dastar).
19575 Oemar Madi (dastar).
19576 Patih Maktal (bendo).
19577 Lam Daoer (bendo).
19578 Oemar Maja (bendo).
19579 Oemar Madi (bendo).
19580 Radja Tamtanoes.

Tasikmalaja.

19543 Padimesje in vorm nagenoeg gelijk aan No. 19534; de vleugels van de papan zijn iets mooier besneden; het handvat bestaat uit een hol bamboecylindertje.

19544 *a/f.* Teekenpennen (tjanting) in gebruik bij het batikken; kleine koperen bakjes met een tuitje of tuitje en houten steel. In het bakje wordt de was gedaan, die door het tuitje langzaam uitvloeit.

De tuitjes verschillen in doorsnede en in aantal, al naar gelang het doel.

Benamingen:

19544 *a.* isen;

b. pĕnanggoeng;

c. salasah (panembok);

d. galonggong;

e. bandji;

f. tawoer (totol tiloe).

Litt.: De Does, Toestand der nijverheid in de afd. Bandjarnegara, T. B. G. Deel XXXVI, 1893, blz. e. v.

19545 *a/b.* Batikstempels (pangada).

19546 *a/b.* „ (robjong).

19547 *a/d.* „ (redjeng).

19548 *a/d.* „ (palangsiang).

19549 *a/b.* „ (rereng manis).

19550 *a/c.* „ (sadoer).

19551 Wit katoenen lap, 2.75 M. lang bij 1 M. breed, waarop een 82 tal verschillende wasafdrukken van batikstempels.

19552 Moderne tondeldoos (paneker), bestaande uit een ijzeren beugeltje tusschen welks uiteinden een ijzeren cylindertje licht draaibaar is aangebracht, aan den beugel is een lederen taschje geklonken, dat met een drukknoopje sluit en waarin de vuursteen en het brandsas (Soend. kawoel, loengloem = afschraapsel bladscheede arenpalm) worden opgeborgen.

Men slaat vuur door een stukje sas tusschen duim en vuursteen te houden en vervolgens langs het ijzeren cylindertje te slaan.

19553 Watervat (Soend. mandĕlĕm) van een klapperdop.

Nabij het vruchtbeginsel is een klein cirkelvormig gat uitgehold. Door dit gat is in den dop een langwerpig stukje klapperschaal gebracht, waaraan het ophangkoord van indjoek (doek) is bevestigd. Dit ophangtouw heeft aan het andere uiteinde een bamboehaak om het geheel op te hangen.

Het water blijft in deze klapperdoppen, die in de voorgalerij in den wind worden opgehangen, koel.

19554 Waterbakje (timba) gevouwen van de bladscheeden van de pinangpalm in den bekenden vorm. Handvat gevlochten van rotan.

19555 Gamparan, houten klompen voor mannen uit de kampong Tjidjoelang, gesneden in den vorm van den voetzool met een 6 cM. houten verhooging onder den bal van den voet en onder den hak. Een gedraaid houten klosje (lilingga)

met breeden knop dient om tusschen grooten en tweeden teen het houten schoeisel te kunnen vasthouden.

19556 Als 19555, voor vrouwen, iets kleiner van afmetingen en fijner besneden.

19557 Houten gedraaide klossen of knoppen (lilingga of boeboengkoel) voor houten schoeisel; zie 19555.

Het draaien van twee klossen geschiedt uit eenzelfde stukje hout met een eenvoudig toestel (boeboetan), als volgt samengesteld.

In de voorgalerij van het huis is op een hoogte van 2 M. boven den grond een breede, sterke bamboelat (rantjatan) — het best te vergelijken met een pikolan — met het eene uiteinde stevig in den wand bevestigd, zoodat bij trekken aan het vrije uiteinde deze bamboelat sterk terugveert. Aan het andere uiteinde is een enkele reep karbouwenleer (djangĕt) gebonden, die tot op den grond afhangt. Hieraan bevindt zich een trapplank.

De draairiem hangt tusschen twee vertikaal in den grond geplaatste stijltjes, waarin twee spijkers tusschen welker punten het te bewerken stuk hout in horizontale ligging kan draaien. De draairiem wordt eenvoudig een tweetal malen om het af te draaien stuk hout heengeslagen, waarna het draaien geschiedt door voetbewegingen op de trapplank.

19558 Vischlijn (tali oeseup) van gedraaid 2 mM. dik touw vervaardigd van de vezels van den binnenbast (loeloeb) van een heester (Soendaneesche benaming: bintinoe). De gegalvaniseerde ijzeren haak (oeseup) is van Europeesch maaksel.

19559 9 M. lange en 0,8 M. breede doek uit de kampong Tjidjoelang. Vrij grof, doorzichtig ikatweefsel; lijnenpatroon met talrijke smalle, wit en zwartbruin gekleurde banen en breede roodbruine banen. In de breedere banen zijn ruitvormige figuren (toerih wadjit) en hertevlekken geïkat.

De geheele doek heeft door de mooie warme kleuren een fraai aanzien en draagt den Soendaneeschen naam „kasang djinĕm" (Mal. kain pĕndjaga).

In geval van zware ziekte wordt de voorgalerij er geheel mede afgesloten en de zieke daarbinnen gelegd. Voorbijgangers zien aan het spannen van de „kasang djinĕm", dat er een ernstige zieke in het huis is. Vrienden en kennissen kunnen de zieke in de voorgalerij opzoeken en door het openen van de uiteinden van de kain hem zien.

De kain wordt eveneens bij feestelijke gelegenheden, zooals besnijdenis- en huwelijksplechtigheden, ter afsluiting langs de wanden van het binnenvertrek gespannen. Alleen genoodigden mogen binnentreden. Gewoonlijk worden twee van dergelijke doeken in de lengte aaneengenaaid.

19560 Doek als 19559, mooier geïkat, doch nagenoeg in dezelfde patronen en kleuren. Deze doek, kasang pangrawit, is meer in gebruik bij gegoeden. De kasang djinĕm is echter het oorspronkelijk weefsel.

19561 Lange, 2 dM. breede, katoenen lap, rood van kleur met witten rand, waaraan franje van kapasballetjes. Op den witten rand zijn op regelmatige afstanden met rood en groen garen geometrische figuurtjes geborduurd.

Deze lap, palisir, dient om in combinatie met de doeken Nos. 19559 en 19560, ter versiering boven langs de wanden van het vertrek te worden gespannen.

19562 Dikke, wit katoenen lap (sadjadah) in den vorm van een handdoek, dient in huis en in de moskee als bidkleedje. De doek is geweven van inheemsch garen in wafelijzerpatroon; door de randen zijn met rood garen enkele lijnen geweven.

19563 Lijkkleed (boĕh larang) van grof wit katoen. Het weefsel is volkomen gelijk aan dat van de heilige doeken der Badoej's; zie No. 11828.

19564 Oorspronkelijk compleet weeftoestel (Soend. pakara) uit de kampong Tjidjoelang met in bewerking zijnde doek, als beschreven onder 19563.

19565 Smalle, 2 cM. breede, band geweven van dik garen van Europeesch fabrikaat. Deze donkerroode band (tali bĕdog) is doorweven met groen garen in eenvoudige, geometrische figuurtjes. Ze dient als gordel om het middenlijf voor het dragen van het kapmes, de bĕdog (Mal. golok).

19566 Eenvoudig weeftoestel van bamboe voor het vervaardigen van de onder het vorige nummer beschreven draagbanden.

In een dikke bamboe, lang 1½ tot 2 M., zijn twee korte ronde bamboe staven gestoken, waartusschen de in bewerking zijnde band is gespannen. In het midden worden de scheringdraden uiteengehouden door middel van vierkante (6 bij 6 cM.) stukjes leder (soeri). De draden loopen door kleine gaten, uitgestoken nabij de vier hoekpunten van deze soeri's. De soeri's doen den dienst van den kam in het meer gecompliceerde weeftoestel.

De inslagdraden worden aangeslagen met een houten werktuig (barera) in den vorm van een kapmes.

Tjiamis.

19567 Padimesje (etem) nagenoeg, gelijk aan 19534.

19581 Draagstoel (tandoe) vroeger in gebruik bij aanzienlijken voor het dragen van de vrouwen op reis. De aangekochte draagstoel is het eigendom geweest van Raden Adipati Adikoesoemah, regent van Tjiamis, gestorven in 1839 en werd gebruikt door zijne echtgenoote Raden Ajoe Gilang Kantjana Inten. De stoel is vervaardigd in het jaar 1819. Hij is in drie geslachten gebruikt geworden.

De stoel is rechthoekig van vorm, 1 M. bij 0.7 M. en heeft een hoogte van 1,4 M. Aan de lange zijden verleenen dubbele schuifdeurtjes toegang tot het inwendige. De deuropeningen meten 4 bij 6 dM. Het raamwerk van de zijvlakken is van hout, rood, zwart en blauw geschilderd. De tusschengelegen paneeltjes zijn uitgesneden in bladmotieven en verguld.

Het dak van kepangmat loopt naar de vier zijden dubbel gewelfd af. Het is grijs geschilderd; de nok wordt gevormd door een in hout uitgesneden, gestyleerde bloemknop. Op de vier ribben van het dak zijn, eveneens in hout uitgesneden, nagafiguren bevestigd. Knop en naga's zijn verguld. De vloer is van hout.

Het geheel is langs de randen versterkt met dik bandijzer. De ringen voor de pikolans zitten aan de lange zijden onder den dakrand van den stoel.

Voor vergelijking zie, No. 2098, draagstoel voor aanzienlijken uit Midden-Java.

Soerakarta.

19411 Geschenk van den heer Ir. J. L. Moens. Houten handvat van een kris, gedragen door den Panewoe der Gamel's (stalknechten) van den kraton te Solo. De oekiran gelijkt op een vogelpoot.

SUMATRA.

Atjeh.

Aangekocht:

19314 Halfzijden, geïkatte omslagdoek voor mannen, lang 1.7 M., breed 0.85 M. De doek heeft een donker zwartbruin fond, waarop in de lengterichting talrijke smalle, witte lijnen zijn uitgespaard. Hiertusschen zijn in rechte banen wit, bruin, groen en blauwgekleurde hertevlekken geïkat. De geheele doek is op den inslag met zilverdraad doorweven in geometrische figuren.

Mentawai-eilanden.

De heer Dr. H. Karny schonk de volgende belangrijke ethnografica:

19322 Hoofdtooi, bestaande uit een tweetal takjes akar bahar. Een der takjes is aan de uiteinden versierd met geïmporteerde glaskralen.

19323 Hoofdtooi bestaande uit een 2 dM. lang reepje dunne rotan, waaraan waaiervormig jonge, gedroogde alang-alangbladeren zijn gebonden door omwikkeling met een reepje gekleurd katoen.

19324 Hoofdtooi, vervaardigd van zeer dunne taaie akarbahar stengels, die in een gesloten bundeltje tezamen gebonden zijn en versierd zijn met een tweetal stukjes paarlemoerschelp. Het geheel wordt rondom voor- en achterhoofd gedragen.

19325 Als 19324 onversierd, de uiteinden van de akarbaharbundel zijn door omwikkeling met roodgekleurde rotanreepjes tot een oog uitgewerkt. Aan beide oogen is een touwtje bevestigd, waardoor het geheel om het hoofd kan worden samengebonden.

Afkomstig van kampong Saumanoek (Katoenau).

19326 *a/g.* Als 19325, onversierd, zonder rotanoogen. Uit kampong Si Oban.

19327 }
19328 } Bundels doormidden gespleten, dunne rotan, aan de bolle zijde donkerrood gekleurd. Worden als versiering om het middenlijf gewonden.

Afkomstig van Taileleo, eiland Siberoet.

19329 Lendengordel, tevens schaambedekking (tjawat) van geklopte, licht gekleurde boombast, lang 5 M. bij 1½ dM. breed. Wordt beurtelings om het middenlijf gewonden en tusschen de beenen doorgehaald.

Uit kampong Katorei, eiland Siberoet.

19330 Houten vogel afkomstig van Siberoet, ruw uitgesneden in den vorm van een zeemeeuw. Kop, lichaam en staart zijn uit één stuk; de lange, smalle vleugels zijn op de rugvlakte ingelaten en vastgespijkerd. Aan hals en vleugeleinden hangen eenige gedraaide banden van vuil katoen.

De vogel kan opgehangen worden met een rotan, die aan de rugzijde is bevestigd. Onderlijf en onderkant vleugels zijn zeer ruw rood en zwart beschilderd.

Beteekenis van het voorwerp onbekend, waarschijnlijk een versiering binnenshuis, evenals No. 492, Engano.

19331 Vrouwenhoed uit Si Oban van breede, met touw aaneengenaaide pandanbladeren. Het geheel heeft den vorm van een steek; platgevouwen is het een zuivere gelijkbeenige driehoek. De basis, zijnde de rand van den hoed, is versterkt met twee reepjes rotan.

19332 Plat kegelvormige hoed voor mannen, vervaardigd van de bast van den klapperboom. Een cylindervormigen rand aan de binnenzijde van den hoed dient om dezen op het hoofd vast te zetten. Op de punt is met rotan een stukje blik genaaid. De rand van den hoed wordt versterkt en bijeengehouden door een vlechting van gespleten, dunne rotan.

Uit Noord-Pageh.

19333 Kegelvormige hoed met breede rand, vervaardigd van twee met rotan aaneengenaaide en in den vorm van een hoed gedraaide palmbladeren. Aan de bovenzijde is de hoed met bast van den klapperboom ingedekt.

Uit Si Oban.

19334 Als boven, doch niet ingedekt met klapperbast.

19335 Kegelvormige hoed van gedroogde pisangbladeren, waaromheen gebonden een neerhangende rand eveneens van pisangblad.

Uit Si Oban.

19336 *a/d.* Bamboevuurtangen.

19337 Stuk bamboe, lang één geleding, dienende als drinkvat; onversierd.

Uit Si Oban.

19338 Stuk bamboepetoeng, lang een halve geleding, met als handvat een stuk van de aansluitende geleding. Wordt waarschijnlijk gebruikt als drinkvat. Onversierd; afkomstig uit Si Oban.

19339 Handkorfje, gevlochten van dunne ongespleten rotan in den vorm van een bolschijf met platten bodem en omgebogen rand; zonder deksel.

Uit Si Oban.

19340 Mandje met hengsel voor het vervoeren van kippen. Gevlochten van platte rotan, eenvoudige open vlechting. Het geheel heeft den vorm van een afgeknotten kegel, waarvan het bovenvlak gedeeltelijk is uitgesneden en als deksel dienst doet.

Uit Si Oban.

19341 Kegelvormige draagmand, open vlechting van platte rotan, langs den rand en langs het kegeloppervlak versterkt met reepen doormiddengespleten, dikke rotan.

De mand wordt op den rug gedragen en is daarvoor gedeeltelijk bekleed met een stuk bladscheede van den pinangboom, terwijl reepen boombast dienen om het geheel aan bovenarm en schouders te bevestigen.

Afkomstig van Si Oban.

19342 Als 19341, echter grooter van afmetingen en solider afgewerkt.

19343 Draagkorf van plat rotanvlechtwerk met groote mazen, bestaande uit rugstuk, bodem en twee zijstukken in één geheel gevlochten en langs de randen verstrekt met halve, dikke rotan. Ter voorkoming van ontvelling van den rug is het rugstuk bekleed met pinangbladscheede. Breede banden van boomschors dienen om den reismand aan de schouders en op den rug te dragen.

Uit Katorei.

19344 Als 19343, grover van afwerking, zonder rugbescherming.

Uit Si Oban.

19345 Als 19343, aanzienlijk kleiner van afmetingen.

Afkomstig van Mentawai.

19346 Groote cylindervormige draagmand gevlochten van platte rotan met groote mazen. Dito gevlochten los deksel met klein, gedeeltelijk te openen, dekseltje in het midden. Rugstuk bekleed met pinang bladscheede.

Uit Katorei.

19347 Als 19346, iets kleiner en zonder deksel.

19348 Draagmand van niboengbladscheede in den vorm van een afgeknotten kegel met het bovenvlak als bodem. De randen zijn versterkt met breede reepen rotan. Wordt op den rug gedragen met banden van boomschors, die onder de oksels doorgaan.

19349 Slaapmat van palmbast (kirai), bestaande uit vier stukken met platte rotan aaneengeregen.

Uit Atorei.

19350 Houten, trogvormige bak uit een stuk gekapt, dienende voor de bereiding van sago.

19351 Sagostamper gesneden uit een harde houtsoort nagenoeg in den vorm van een kegel uit het kegelspel. Door den kop van den kegel is een gat geboord voor het inlaten van een touw om het voorwerp op te hangen.

19352 Stuk palmhout gesneden in den vorm pan een kapmes, waarschijnlijk in gebruik bij de sagobereiding.

19353 Sagoklopper. De steel is knotsvormig en gesneden uit een zachte, witte houtsoort. De klopper zelf is 8 cM. breed en vervaardigd van hard palmhout (niboeng). De bevestiging aan den steel geschiedt door inlating van het toegespitst uiteinde in een vierkant gat aangebracht in de knotsvormige verdikking van den steel en middels een rotanomwikkeling gewurgd om inkepingen in klopper en steel.

Klopper en steel staan onder een hoek van ± 65°.

19354, 19355 Als 19353, echter met bamboesteel.

19356 Steel voor ijzeren bijl; ½ M. lang, vervaardigd uit een harde witte houtsoort. De steel is nagenoeg cylindervormig en eindigt in een plat uitgesneden, lange hiel. Om steeleinde en hiel bevindt zich een solide rotanomwikkeling, waartusschen de lange, ijzeren angel van de disselbijl kan worden vastgeklemd.

19357, 19358 Muziekinstrumenten bestaande uit een aan beide zijden gesloten bamboegeleding. Overlangs is een 7 mM. breed reepje van den bast losgesneden en nabij het uiteinde 4 mM. opgelicht door middel van twee kleine stukjes hout, die als kam dienst doen. Naast het midden van de bamboesnaar is een klankgat uitgesneden van ± 2 cM. in het vierkant. Een dun, tongvormig gesneden stukje bamboebast is, door inkeping aan het recht afgesneden uiteinde, gestoken aan de bamboesnaar, zoodanig dat deze tong op eenigen afstand boven het gat uitsteekt.

De klanken worden voortgebracht door het slaan met een klein bamboelatje op de snaar.

De zoemende geluiden zijn alleen hoorbaar door het instrument onder het bespelen nabij het oor te houden.

Afkomstig van Katorei.

19359 Muziekinstrument van hout; primitieve xylophoon, bestaande uit een houten klopper van rondhout en drie losse rondhouten, die aan de eene zijde geheel zijn afgevlakt, zoodat de doorsnede nagenoeg een halven cirkel is. Twee van deze klankstaven zijn 48 cM. lang, de derde meet 56 cM.

De klankstaven worden, terwijl de speler met nagenoeg gestrekte en een weinig geopende beenen op den grond zit, met eenige tusschenruimte op de onderbeenen gelegd en aldus met den klopper bespeeld.

Deze primitieve xylophoon is ook op Flores in gebruik.

19360 a-d Krabbenvangers, vervaardigd van niboengbladsscheede in den vorm van een trechter met ovaalvormigen rand en open cirkelvormige punt.

Men vangt de krabben door toedekking met de wijde opening naar beneden. Daarna steekt men de hand door het gat in de punt en grijpt het beest.

19361 Vischfuikje van bamboelatjes met rotanvlechtwerk aaneengebonden. Lang 70 cM. Het spitse uiteinde is met een bamboestop gesloten, die verwijderd kan worden, als men de fuik wil ledigen.

Het fuikje dient voor de vischvangst in kleine stroompjes, waar het tusschen de riviersteenen geplaatst wordt.

Uit Katorei.

19362 Vogelkooitje; langwerpig cylindervormig; vervaardigd van bamboelatjes aan elkaar verbonden met rotanvlechtwerk. Grond- en bovenvlak van den cylinder zijn eveneens van bamboelatjes gemaakt; de vogels kunnen door het losmaken van eenige latjes aan deze zijden worden binnengelaten.

Het kooitje wordt horizontaal opgehangen aan een rotanreep.

Uit Zuid-Pagai.

19363 Vischspeer bestaande uit twee koperen priemen voorzien van één enkele weerhaak.

De beide priemen zijn met touw gebonden op een houten punt, die los in het uiteinde van den dunnen bamboesteel van den speer wordt gestoken. Aan de losse speerpunt

is lang touw gebonden, dat om het midden van den bamboesteel is gewonden en daarna stevig is bevestigd.

Na het harpoeneeren zwemt de visch weg met de inmiddels uit den steel losgelaten speerpunt in het lichaam. De aan de oppervlakte drijvende bamboelans biedt gelegenheid om de visch na uitputting te vangen.

19364 Houten pop, voorstellende een man, zeer ruw uit zacht hout gesneden en versierd met een tjawat van grashalmen en armversieringen van dito. De voorzijde van het lichaam en het gelaat zijn beschilderd met enkele zwarte strepen. Beteekenis onbekend.

Uit Si Oban.

19365 Houten prauwanker. De lange dwarsarm staat rechthoekig op het vlak van de beide ankerpunten. Deze arm bestaat uit vier niboenglatten, die door den hoofdarm zijn gestoken. Tusschen deze latten zijn eenige langwerpige rolsteenen aangebracht, waarna zij met rotan zijn aaneengesjord om het uitvallen der steenen te beletten.

In het uiteinde van het anker is een gat met rotanring, dienende ter bevestiging van het ankertouw.

Afkomstig uit Mentawai.

19366 Eenvoudig model van een prauw met mast en dubbele vlerken. Gesneden uit zacht, wit hout.

Uit Si Oban.

19367 Als 19366.

19368 Als 19366, met linnen zeil.

19369 Stamper van wit hout; ruw uitgesneden, zonder versiering. Lang 0,9 M. Gebruik onbekend.

19370 Groote ovaalvormige regenkap, gemaakt van twee groote stukken bladscheede van den niboengpalm, die met rotan zijn aaneengeregen. De rand is versterkt met lange rotanreepen en daarna met een rotanvlechting omboord. Over de breedte is de kap aan beide zijden versterkt met twee bamboelatjes. Het midden van de kap is een weinig omhoog gedeukt, zoodat zij als een hoed op het hoofd kan worden gedragen. De kap dient echter met de hand te worden vastgehouden.

19371 Lange bamboe, aan het ondereinde voorzien van een bamboedwarsstaafje, waaraan een kegelvormig emmertje verbonden is. Dit is vervaardigd van bladscheede van den niboengpalm en is versterkt met een breeden rotanrand.

Het voorwerp dient om water op te halen uit een put.

19372 Als 19371, met korter steel.

19373 Eigenaardig gegroeid stuk wildhout, waarschijnlijk dienende als huisversiering, lang 1.70 M. Het ± ½ Meter lange en 1 dM. dikke ondereinde is fleschvormig bijgewerkt, heeft van onder een smalle nok om het voorwerp ergens op te plaatsen en loopt van boven uit in een langen, dunnen hals, aanvankelijk flauw en aan het uiteinde sterk gekromd.

Het geheel is waarschijnlijk een jong boompje geweest van zachte, gele houtsoort.

19374 Lange pagaai van zachte, lichtbruine houtsoort, onversierd. Het ovaalvormige blad is 1 Meter lang en 1½ dM. breed en een weinig dakvormig bijgewerkt. Het blad gaat over in een langen dunnen, ronden steel van 1.2 M. lengte zonder handvat.

19375 Als 19374; het 0,95 M. lange blad is ruitvormig (korte diagonaal 25 cM.). De 65 cM. lange steel draagt een halvemaanvormig handvat. Het geheel is uit èèn stuk zacht hout gesneden en onversierd.

19376 Als 19375, iets kleiner van afmetingen.

19377 Pagaai met hardhouten steel, 1,55 M. lang, en klein ovaalvormig blad met assen van 20 en 30 cM. Het blad is met een vlechting van rotan over de lange as aan den steel bevestigd.

19378 Schildvormig bijgesneden bladscheede van den kiraipalm zonder handvat. Gebruik niet bekend.

19379 Boog van niboenghout, afkomstig uit Zuid-Pagai. De boogpees ontbreekt. Binnenkant vlak bijgewerkt, buitenkant half cirkelvormig.

19380 – 19387 Bamboekokers voor het bewaren van pijlen; deels met deels zonder bamboedeksel. De randen van kokers en deksels zijn met een eenvoudige vlechting van roodgekleurde rotan versierd.

19388 – 19389 Groote waterkokers van bamboe petoeng, onversierd.

19390 Als 19388, het open einde is tot een lange lip uitgewerkt, terwijl bij dit uiteinde aan de tegenovergestelde zijde van de lip een rond gat is uitgekapt om uit te drinken. Voor dit doel houdt men de bamboe nagenoeg horizontaal vast met de eene hand aan het lipvormig uitsteeksel en de andere aan de bamboe zelf.

Sumatra's Westkust.

Aangekocht:

19312 Vierkant zitmatje van ongekleurd fijn gevlochten pandanblad, hetwelk op vele lagen grof vlechtwerk is vastgehecht, zoodat het geheel een dikte krijgt van ± 4 à 5 cM. De mat is langs de randen en aan den kant omzoomd en bekleed met gekleurd katoen. Het patroon van den fijn gevlochten bovenkant is opengewerkt in geometrische figuren. Onder deze openingen is veelkleurig katoen en bladtin aangebracht.

19568 Lang, geheel gesloten baadje voor vrouwen, met half korte mouwen en ronde halsopening met borstspleet. Vervaardigd van halfzijden en katoenen, paars gekleurd weefsel, hetwelk geheel met zilverdraad is doorweven in een druk patroon, bestaande uit een palmmotief tusschen gestyleerde bladeren. Afkomstig uit de Pad. Bovenlanden.

19569 Uit Japan geïmporteerde katoenen doek, vrouwensarong, met donkerblauw fond bedrukt met witte randen en met dito witte figuren, regelmatig over de geheele oppervlakte verdeeld. De badan is in rechte rijen bedrukt met vijfpuntige sterren, met gekruiste hamer en grasmes (paloe arit, sovjetembleem) en met halvemaan met ster (islamembleem).

De kapala draagt het gebruikelijke poetjoek reboeng motief.

Uit Korintji. Dergelijke „communistische" doeken zijn in 1927 ook elders in dit gewest aangetroffen.

Tapanoeli.

Geschenk van den heer Ir. J. L. Moens.

19570 Tooverstaf uit de Bataklanden (toengkat malaikat), wordt gebruikt door den dorpspriester om kwade droomen te verdrijven of dreigende gevaren af te wenden.

De uit een zwarte harde houtsoort gesneden staf bestaat uit twee deelen; de stok lang 1,10 M. en een los bovenstuk lang 0,40 M., dat middels pen en gat op den stok kan worden geplaatst.

De stok is rond en onversierd, aan het ondereinde puntig, aan het boveneinde iets verbreed en afgeplat.

Het bovenstuk bestaat om te beginnen uit eene kleine gedrongen dierfiguur, viervoeter met staart en menschelijk gelaat. Dit beeldje draagt een paard bereden door een mannenfiguur met naar verhouding zeer groot hoofd, dat

versierd is met een groote pluim haneveeren, die gevat zijn in een krans van roodgekleurd geitenhaar. De versiering is op het hoofd vastgebonden door een breede omwikkeling met katoenen garen in den vorm van een tulband. De oogen van dit mannenbeeld zijn aangegeven door middel van roodbruine vruchtenzaden.

De staart van het paard is naar boven cirkelvormig tegen den rug van de mannenfiguur omgebogen.

Afkomstig van doekoen Si Taki uit Baroes Djahe.

19582 Bamboe lang 1.10 M., mooi beschreven met Bataksch schrift. De rozen der geledingen en de uiteinden van de bamboe zijn versierd met ingekraste randen van geometrische figuurtjes Nabij de rozen zijn tusschen het letterschrift nog een menschenfiguur en eenige geometrische figuurtjes ingekrast.

Brieven van hoofden aan elkaar werden in dezen vorm verzonden.

Zie ook No. 3849 en 3922.

Lampoeng.

Aangekocht:

19313 Geïmporteerde, Voor-Indische, gebatikte, katoenen doek, zwart blauw fond, bestempeld met roode dier- (duizendpoot) en andere figuren.

19391 Zware houten bank staande op vier gekromde pooten (pĕpadon). Hoog 0.5 M. lang 1.45 M., breed 0.75 M.

In het driehoekig rugstuk is „en bas relief" een versiering van gestyleerde bladeren en bloemen uitgesneden, waartusschen in het midden een halvemaanfiguur geflankeerd door twee vogelfiguren. De geheele bank is zwart gelakt. De randen van het zitvlak en de bladmotieven van het rugstuk zijn groen, de bloemmotieven rood en geel geschilderd. De halvemaan- en vogelfiguren zijn verguld.

Nagemaakt naar een oud origineel.

Zie het artikel van Hissink, T. B. G. dl. XLVII (1904) blz. 69.

19583 Stuk houtsnijwerk, geschilderd in roodbruine kleur. Deuringang, breed 2 M. en hoog 2.30 M., rustend op vier korte, breed uitstaande pooten. Het geheel bestaat uit een rechthoekig raamwerk van twee dwarsbalken, boven en onder verbonden door een viertal stijlen. Hiertusschen zijn vier paneelen aangebracht, waarvan de twee middelste draaibaar zijn en als deur dienstdoen. Het geheel is

kwistig versierd met „en bas relief" ingesneden blad- en bloemmotieven. Deze zijn op de paneelen aangebracht tusschen ruitfiguren.

Nagemaakt door Palembangsche toekangs naar een oud origineel.

MALEISCHE LANDEN.

Aangekocht:

19392 Gedreven zilveren voorwerp, groote ronde dekschaal op drie aaneengesoldeerde, 2 cM. hooge, halfbolvormige voeten. Het deksel is bolvormig met platgeslagen randen en voorzien van losse bolvormige knop, die bevestigd is met twee omgebogen lippen en een volgplaatje door een gat in den deksel.

Zie dit tijdschrift, deel LXIV afl. 3 en 4, 1924 bldz. 621 t/m. 628.

BORNEO.

Westerafdeeling.

Geschenk van het Civiel-Bestuur te Soekadana.

19410 Oude Dajaksche offerpaal, aan de kust uit zee opgehaald en reeds zeer door het zeewater aangetast.

De paal is 8 M. lang, heeft een rond ± 1 M. lang ondereinde, dat onversierd is. Het overige ± 12 cM. dikke deel der paal is vierkant bijgewerkt en loopt naar het uiteinde iets dunner toe. Dit gedeelte is over de geheele lengte met eenvoudige geometrische figuren besneden, waartusschen talrijke ondiepe ronde gaten zijn uitgeboord. In het midden is de vierkante paal iets verdikt en heeft aldaar een vierkante uitholling, waarin naar eene zijde een ± 1 M. lange dwarsbalk is gestoken. Deze dwarsarm is op gelijke wijze versierd als de hoofdpaal.

De paal heeft hoogstwaarschijnlijk gestaan op een der heuvels aan de Soekadanabaai. Ze is van een zeer harde houtsoort (garoehout), hetwelk nog harder is dan ijzerhout.

Rondom de paal werd door de Dajaks gedanst en feestgevierd. In de gaten werden versieringen gestoken, terwijl aan den dwarsarm offeranden van vleesch en andere ingrediënten werden opgehangen.

CELEBES.

Bwool (Noord-Celebes).

Geschenk van den heer W. J. D. VAN ANDEL.

19393 a-c Drie nagenoeg gelijke blaasroeren van 3 cM. dikke bamboe ter lengte van 1,90 cM. Het mondstuk, conisch van vorm en vervaardigd van karbouwen hoorn, is verbonden aan een ± 1 M. lange dunne bamboe, die in de dikkere past. Aan het uiteinde van het blaasroer zijn twee houten uitsteeksels gebonden, die in èèn vlak als vleugels uitsteken en tijdens het gebruik dienen als vizierinrichting.

Rongkong.

(Midden-Celebes).

Aangekocht werd door tusschenkomst van de heeren: GOBÉE destijds A. R. van Poso, thans wd. Adviseur voor Inlandsche Zaken en J. DE LIGNY, Gezaghebber B. B., een zevental fraaie geïkatte doeken, die men in bovengenoemde landstreek in de kampongs Kanondede, Oeri en Limbong, gelegen aan den bovenloop van de Karamanrivier, vervaardigt. Ook werd uit deze streken een mooie plangidoek verkregen van inheemsch maaksel. Deze weefsels en plangidoeken dienen in het algemeen als „doodendoeken", voor het inpakken der lijken tijdens de begrafenisplechtigheden (Zie Dr. A. C. KRUYT, „De To Rongkong in Midden-Celebes", in Bijdr. T. L. en V. v. N. I. deel 76, 1920, bldz. 391-392).

Deze aanwinsten zijn van belang, aangezien men nog niet lang geleden van meening was, dat de Toradja's van Midden-Celebes geen inheemsche weefkunst bezaten. Zie in verband hiermede het artikel in de Nieuwe Rotterdamsche Courant 1925 No. 2 (Maileditie) blz. 4-5 (Zaterdag 3 Jan. 1925), van de hand van den Directeur van het Prins Hendrik Museum te Rotterdam. (De daar bedoelde batiks bleken bij onderzoek ter plaatse niet bekend.)

Voorts J. KRUYT „Het weven der Toradja's" in Bijdr. T. L. en V. v. N. I. Deel 78, 1922 blz. 403 t/m 425.

19394 Zeer groote doek, lang 8 M., breed 1.80 M., in het midden aaneengenaaid, vervaardigd van inheemsch garen. Dit

weefsel draagt den naam van „kalamboe". Het heeft een lijnenpatroon in de lengterichting van den doek. Langs de randen bevindt zich een breede, licht blauw gekleurde baan. Op het middenveld telt men 7 blauwzwarte banen, waartuschen 6 roodbruine banen, alle ongeveer van 12 cM. breedte. De roodbruine banen zijn afgezet met 1 cM. breede witte en zwarte lijnen.

Op het middenvak van deze banen zijn op regelmatige afstanden op de schering witte, haakvormige figuren geïkat en witte figuren in den vorm van een schaakbord.

Nabij de uiteinden van den doek zijn op de roode banen eenige witte figuren uitgespaard volgens het poetjoek reboeng-motief.

19395 Fraai geïkat, 4 M. lang weefselwerk van dik inheemsch garen. Naam van den doek „Dori londjong".

De doek bestaat uit twee aaneengenaaide helften. Het middenveld is 85 cM. breed en telt 9 breede dwarsbanen, die van de middenbaan naar de uiteinden toe in gelijke vijf malen wisselende patronen zijn geïkat. De hoofdkleur van het middenveld is een warm, bruinrood. De middelste baan bevat figuren in trapezium- en driehoekvorm, die wit, rood en blauw zijn gevlekt. Op de beide daaropvolgende banen zijn zeskantige figuren geïkat. Het patroon van de derde dwarsbaan is waarschijnlijk een dubbele rij van gestyleerde menschenfiguren, terwijl op de vierde dwarsbaan eenvoudige ruitfiguren zijn geïkat. De rand is ten slotte afgesloten met het poetjoek rebong-motief.

Het weefsel heeft in de lengte 40 cM. breede randen, uitgevoerd in een lijnenpatroon met talrijke smalle zwarte, witte, bruine, blauwe en roode lijnen en een drietal breede lijnen, waarvan twee zwart en de middelste, die geïkat is, bruin van kleur zijn.

19396 Weefsel, genaamd „boendo lolo". Lang 4,50 M. breed 1.50 M. In lengterichting loopen langs de randen en op het midden van den doek 7 banen, die ± 12 cM. breed zijn en een druk lijnenpatroon hebben, wit, rood, blauw en bruin, waartusschen zwart als hoofdkleur. Tusschen deze banen bevindt zich een 6 tal roodbruin geverfde banen, waarop eenvoudige ruitfiguren en zigzaglijnen zijn uitgespaard.

Langs de uiteinden poetjoek reboeng-motief.

19397 „Pori totoe iparawai", groote rechthoekige, zeer mooi geïkatte doek, lang 2,74 M. breed 1,70 M., met nagenoeg vierkant middenvak van 0,90 M. zijde.

De hoofdkleuren van den doek zijn zwart en donkerbruin. Op het middenvak is in witte en bruine kleuren op zwart fond het hoofdmotief van den doek geïkat, namelijk het „sekong"-patroon, zijnde een samenstel van groote ruitvormige haken. Rond dit middenvak is een breede rand, waarop tal van driehoekfiguren, schaakbordvormig en in verschillende kleuren, zijn geïkat. Daartusschen, doch slechts aan twee zijden van het middenvak, zijn menschenfiguren aangebracht.

Het overige deel van den doek wordt ingenomen door twee zeer breede randen in lijnenpatroon.

19398 Weefsel, genaamd „lampa-lampa".

Afmetingen 2,30 M. en 1,70 M.

Lijnenpatroon in de breedte van den doek, hoofdkleuren zwart en donkerbruin, afgewisseld met enkele lichte, roodbruine en blauwe strepen. Op de breede banen zijn op zwart fond, in wit en roodbruin, ruit- en haakvormige figuren geïkat.

19399 Als 19397, met weinig verschil in de motieven. Inlandsche benaming van den doek „Poritoetoe sekang" (Pori = inpakken).

Lengte 2,45 M. breedte 1,70 M.

19400 Als 19397; op het middenveld is echter niet het sekongmotief geïkat, doch zijn talrijke kleine ruitfiguren aangebracht.

Inlandsche benaming „boea-boea".

Lengte 2 M., breedte 1,50 M.

19401 Lange, smalle plangidoek, 3,90 M. bij 0,70 M., genaamd „pori toetoe roto", dienende voor het toedekken van de lijkkist van aanzienlijken.

De geheele doek is door een zestal dwarsbanen in een vijftal nagenoeg vierkante vakken verdeeld, waarin op zwartblauw fond talrijke nagenoeg cirkelvormige figuren zijn aangebracht, die door afbinden zwartblauw, wit en rood zijn gekleurd. Om een groote zonvormige figuur als middelpunt zijn deze figuren in concentrische cirkels gerangschikt.

J. van Nouhuijs denkt in het hierboven genoemd artikel in de Rott. Courant aan het bestaan van een zonnecultus en wijst op de volkomen gelijkenis van deze doeken met de plangidoeken, waarin de Oud-Peruanen van Acari hunne dooden wikkelden.

KLEINE SOENDA EILANDEN.

Timor.

Geschenk van den heer P. MIDDELKOOP, hulpprediker te Kapan, Midden-Timor:

19315 t/m 19320 Zeer oude (waarschijnlijk 200 à 300 jaren) voorvechterszwaarden met scheeden (pedang meo), die als eene heiligheid vereerd worden.

In vorm komen deze zwaarden overeen met die in gebruik op de andere eilanden rondom de Sawoe-zee en bij sommige Alfoersche stammen in de Molukken en op Celebes.

Het rechte lemmet is van ijzer en verbreedt zich naar de punt toe. Het handvat is typisch van vorm; het is in zijn geheel licht gebogen en heeft een naar verhouding zeer groote, platte knop in den vorm van een rechthoekige driehoek met de hypotenusa aan den buitenkant. De schuine zijde en de buitenste rechthoekszijde zijn gewoonlijk met rood geverfd paardenhaar versierd, ook wel met een rond geslepen schelp, gelijk No. 19316.

Het lemmet, dat met een lange angel in het handvat is ingelaten, wordt met houten wiggen of soms met gesmolten lood vastgezet.

Het handvat is van hard hout of karbouwenhoorn. De rechte scheede is dakvormig bijgewerkt en aan den ingang verdikt ter opvanging van de houten stootplaat van het gevest. Het scheede-uiteinde is schoenvormig verbreed. Gevest en scheede-uiteinden zijn versierd met ingekerfde randen en figuren, spiraal- en stermotieven.

Zie ook Nos. 3367 en 3371 en afbeelding in C. J. TEMMINCK, Verh. over de Nat. Gesch. der Ned. Ov. Bezitt.; deel Land- en Volkenkunde, Salomon Müller, Plaat 41, fig. 1 en blz. 299 e. v.

19321 Steenen afgodsbeeld hoog 0.40 M. voorstellende een menschenfiguur, gehouwen uit harden padassteen. Hoofd en romp zijn even groot. Op het achterhoofd is een hoornvormig uitsteeksel aangebracht, hetwelk de hoogopgebonden haardos van de Timoreezen voorstelt. Op dezen haarwrong zijn eenige dierenfiguren uitgebeiteld, namelijk één hagedis, één haan en twee schorpioenen aan de eene zijde en drie schorpioenen, waaronder een jonge, aan de andere zijde.

Op de romp zijn een paar armen en een cirkel uitgebeiteld. Deze cirkel stelt de borstplaat voor.

Het beeld heet atoni litit lomi (atoni = mensch, litit lomi = naam familiegroep). Het dient als schutspatroon en wordt geplaatst in het offerhuisje (oeme léoe), gewijd aan den koppensnellersdienst. Dit offerhuisje is rond van vorm met ongeveer 8 randstijlen en één middenstijl (ni ainaf), die het kegelvormige dak dragen. Op de ni ainaf staat het beeld opgesteld.

Rote.

Aangekocht:

19402 Ikatweefsel van geïmporteerd garen. Hoofdkleur zwartbruin. Over de geheele oppervlakte geïkat in witte en bruine figuren. Langs de randen poetjoek reboeng motief. Op het middenveld gestyleerde bloem- en bladmotieven tusschen in elkaar hakende rechtlijnige figuren.

De doek, een radjakain afkomstig uit het landschap Baä, wordt gedragen als omslagdoek door mannen.

19403 Als No. 19402, met eenig verschil in de bloemmotieven „boenga Baä".

Flores.

19584 Model van een Manggĕraische woning van het kegelvormige type, mbaroe niang.

Beschrijving met plattegrond is reeds gegeven door J. Stapel in dit tijdschrift, deel LVI, blz. 156.

Het model komt hiermede geheel overeen.

MOLUKKEN.

Morotai.

Geschenk van den heer Dr. H. J. Lam.

19404 Lange, kegelvormige paloedi, draagmand, vervaardigd van niboengpalmbladscheede, nagenoeg gelijk aan No. 19236.

De mand dient voor het vervoer van damar uit de binnenlanden naar de kust.

19405 Pandanmatten (lefi-lefi) aan de eene zijde geheel geel geverfd, slechts afgewisseld met enkele donkerblauw-, groen- en paarsgeverfde reepen pandanblad. In deze

reepen zijn geometrische figuren gevlochten van witte, smalle reepjes pandanblad.

Het gele fond der mat is overigens op ruwe wijze geheel beschilderd met zigzaglijnen en arabesken in roodbruine kleur.

Afkomstig van kampong Wajaboela.

Tidore.

19406 Draagmand voor vrouwen (paloedi), in doorsnede ogiefvormig. Gesloten vlechting van dunne, platte rotanreepjes om talrijke bamboeribben, die in een punt samenkomen.

De cirkelvormige rand is versterkt met een dikke ronde rotan geheel met dunne rotan omvlochten. Van den rand hangen als versiering talrijke touwtjes af, die aan het uiteinde zijn geknoopt.

Als voet dient een kleine aangehechte cirkelvormige rand van bamboelat, hoog 3 cM.

19407 Als 19406, echter op de helft afgeknot en voorzien van houten bodem. Rand en voet zijn gemaakt van een breede, cirkelvormig gebogen bamboelat, die met een rotan is versterkt.

Nieuw-Guinee.

De reeds zeer uitgebreide Nieuw-Guinee-verzameling werd verrijkt met een collectie van 814 voorwerpen, geschonken door het Indisch Comité voor Wetenschappelijke Onderzoekingen en verzameld door den heer C. C. F. M. LE ROUX tijdens de Nederlandsch-Amerikaansche expeditie naar het Nassaugebergte in Centraal-Nieuw-Guinee, April t/m December 1926.

De collectie geeft een volledig beeld van de materieele cultuur van de bevolking van het stroomgebied van de Boven-Rouffaer rivier en van het westelijk bekken der Meervlakte. Ook van de Kauwerawetstam van het van Reesgebergte zijn eenige ethnografica medegebracht.

In het binnenkort over deze expeditie verschijnend verslag zullen de voorwerpen worden afgebeeld en uitvoerig beschreven, terwijl mededeelingen zullen worden gedaan omtrent de vervaardiging en het gebruik.

De Inlandsche benamingen zijn gesteld in de talen van de Dèm (D), Awèmbieak (A), Toeroe- (T) en Kauwerawet (K) stammen.

Hieronder volgt een korte beschrijving.

CENTRAAL NOORD NIEUW GUINEE.

Bevolking van het Nassau-Gebergte 1. Dèm- en Awèmbieakstam.

19412 a-c Mondharpen (kwàbagè) met foedralen; de mondharp is het eenige muziekinstrument van den berg-Papoea. Ze is gesneden uit dunne bamboe. De speler houdt het instrumentje bij de uiteinden der beenen tusschen duim en wijsvinger van de linkerhand vast en plaatst het tusschen de lippen. Met de rechterhand trekt hij voortdurend aan het touwtje, waardoor het met een weinig hars bezwaarde tongetje in trilling wordt gebracht. Tegelijkertijd spreekt men vogel- en diernamen uit. Een zacht zoemend geluid wordt daardoor voortgebracht. De trillingen in het hoofd schijnen den speler in een droomerigen toestand te brengen.

19413 a-n Verschillende peniskokers (D. = mabiwak, A. = gosaga), schaambedekking voor mannen, gemaakt uit de vruchtschaal van een Lagenariasoort. Het boveneinde van de peniskalebas wordt met een prop gras of pandanusblad, meest echter met den staart (D. = ep asie, A. = somoe) of een stuk vel van de koeskoes of van een ander buideldier afgesloten.

Kleine voorwerpen, zooals beenen naalden en schelpjes, worden dikwijls in de peniskoker opgeborgen.

De bevestiging om het lichaam geschiedt middels lendenbanden (D. = giegeroe, A. = oebie dage), gaande door een fijn gevlochten rotanring (D = maubieta, A = nggosa gobo), die om het dikkere benedeneinde van den koker is geschoven.

19414 Peniskokertje voor een knaapje van 3 à 4 jaren oud.

19415 a-g Rugversieringen (D = nggwiewie, A = hoembie) bestaande uit een soort kussentje van gevlochten koord. Dit koord is voor versiering doorvlochten met smalle reepjes orchideeëstengels, Dendrobiumsoort.

Het kussentje wordt in de lendenen gedragen. De banden aan de uiteinden houden tevens den peniskoker op.

19416 a-g Hoofdhaarversieringen (D = ewaro, A = soiewa) van koeskoesbotjes gebonden aan gevlochten banden van touw of dunne rotan. Verder versierd met stukjes vogelhuid, slangenvel, schelp enz. Wordt als krans op het achter-

hoofd gedragen, bijna uitsluitend door mannen van den Awembieakstam. De mannen van den Demstam dragen op het hoofd een opgevouwen oude nettasch, die hun zulk een typisch voorkomen geeft. Deze tasch wordt van achteren vastgebonden en kleeft op den duur aan het hoofdhaar vast, daar ze nooit wordt afgelegd. Jongelingen en oude mannen dragen dit haarnet niet.

19417 a-o Neusversieringen van heele varkenstanden (D = oewom asienggiea, A = wogo baga) en van de afgeslepen en glad gepolijste buitenkant dezer tanden (D = oewom alep, A = wogo sienggoe).

Het neustusschenschot wordt voor het insteken van deze versieringen reeds op jeugdigen leeftijd, 10-14 jaar, met een aangepunt houtje of doeri doorboord.

De tanden worden bij feestelijke gelegenheden gedragen, meestal één met de punt naar beneden, soms twee met de punten naar boven. De touwomwikkeling aan het uiteinde (D. = posit) dient om uitvallen te voorkomen.

19418 a-e Platte van touw gevlochten halsbanden versierd met kleine, opgenaaide schelpjes (D = tandoema, A = nambo). Deze kleine schelpjes worden gevonden in het bovenstroomgebied van de Delorivier bij den Kemandoa-stam.

19419 a-f Borstversieringen van koeskoestanden, aan het worteleinde doorboord (D = soboroe, A = sobaga), gebonden en geregen aan een koord.

19420 Borstversiering van stukjes mosselschelp, bevestigd in een platte van touw gevlochten band.

19421 a-i Borstversieringen bestaande uit grootere of kleinere stukken schelp van een zoetwatermossel voorkomende in de Kemarivier, die van de Carstensztoppen komt.

Worden aan een touwtje om den hals gedragen.

19422 a-d Platte breede armbanden (D = jaga biem; A = kobe) van dikke gespleten rotan.

19423 a-m Armbanden van ronde, gedraaide rotan (D = jaga kalegwa; A = wanieworo), worden tevens gebruikt om vuur te zagen. Men draagt op reis en op de jacht zijnde steeds meerdere met zich mee voor het vuurmaken.

19424 a-u Verschillende soorten breede en smalle armbanden gevlochten van dunne, platte rotanreepjes (D = jaga ta; A = kobe).

19425 a-m Versierde armbanden, vervaardigd van stukjes gele strohalm, waaraan hangt een voetzool, een stuk huid

van een buideldier en andere rariteiten uit plant- en dierenwereld.

19426 a-b Armbanden, gemaakt van zwarte, glanzende vruchtenzaden, waaraan een cocon hangt van een spinsoort.

19427 a-b Armbanden, eveneens van vruchtzaden en versierd met een varkenstand.

19428 a-b Bijzondere versiering voor vrouwen. Halsketting, waaraan amulettentaschje, botjes en kaken van ratten en buideldieren, enz.

19429 a-f Cocons van een spinsoort (D = ko posit; A = boela), dienen voor versiering en ook voor het bewaren van schelpengeld.

19430 a-h Staarten van eekhoorn, van koeskoes en andere buideldieren voor versiering van peniskokers, armbanden en tasschen. Ze worden ook gebruikt als oorversiering.

19431 a-e Schoudertasschen (D = oewe ambie siengieawe; A = wogo bagambo), speciale siertasch voor mannen.

Op de lange, smalle tasch zijn meestal links en rechts een dichte rij varkenstanden aangebracht, terwijl de zijkanten zijn versierd met een bundel varkensstaarten, die men voor dit doel van elk gedood varken afsnijdt, alvorens het verder af te slachten.

Midden op de tasch zit op den buitenkant als versiering een soort beenen mes (D = damboe wienowak; A = zoegie iewa), het is ongeslepen en vervaardigd uit het dijbeen van een casuaris. Het mes is bevestigd aan een plankje (D = gwin moeloek; A = bagaiba) dat zich binnen in de tasch bevindt.

19432 Schortje (D = bieie; A = sabo) voor vrouwen, bestaande uit een koord waaraan op regelmatige afstanden kleine koorden zijn gebonden van gedraaid touw. Deze koorden zijn aan het ondereinde geknoopt. Dit schortje dient als schaamgordel en wordt enkele malen om de lendenen gedraaid.

19433 a-b Schaamgordels voor vrouwen, van grashalmen vervaardigd.

19434 a-b Schaamgordels voor vrouwen, van boombast.

19435 a-n Halssnoeren van dikke en dunne geelbruine rietstengels en grashalmen (D = karon naboea; A = saboe).

19436 a-j Halssnoeren van zwarte, glanzende vruchtenpitten (D = goeme naboea; A = diemieliet).

19437 a-c Halssnoeren van coixzaden.

19438 Halssnoer van gehalveerde coixzaden.

19439 a-b Halssnoeren van geurige vruchtenzaden. (D = sien naboea; A = saboe).

19440 a-c Halskettingen van vruchtenpitten uit een kalebas (D = giewie; A = oewie).

19441 Halskettingen van stukken kalmoeswortel.

19442 a-b Halsketting van kleine schelpjes (D = tandoe), waaraan eenige geïmporteerde blauwe koralen.

19443 a-e Diverse halssnoeren, vervaardigd van bovengenoemde materialen, hier en daar versierd met koeskoesnagels.

19444 a-b Groote pluimen van zwarte casuarisveeren (D en A = wodjak), gebonden aan de uiteinden van een lusvormig gebogen rotan. De rotanbeugel wordt op het hoofd vastgedrukt, zoodat de pluim schuin omhoog staat. In gebruik bij feestelijke gelegenheden.

19445 a-c Tulbandvormige mutsen van zwarte casuarisveeren (D = damboerie wierage; A = zoegie toeo).

19446 a-b Tulbandvormige mutsen van zwarte en roode vogelveeren van een boschkip (D = belarie wierago; A = bega toeo).

19447 Muts van bruin koeskoesvel.

19448 a-c Hoofdversiering van bruine casuarisveeren (D en A = boelieè), soort Indianenhoofddracht. Behoort bij jacht- en oorlogstenue.

19449 a-f Veelkleurige versieringen van veeren en huiden van papagaaisoorten en paradijsvogels. Ze worden aan een bamboetje gebonden en voor in het hoofdhaar of in het hoofdnet gestoken.

19450 Voorbeeld van het begin eener vlechting.

19451 a-g Mannentasschen (D = oewe anggok; A = pa ombau) in verschillende vorm en grootte; aan de voorzijde zijn eenige rijen mazen, versierd door omwikkeling met reepjes Dendrobiumbast.

De kleinere tasschen dienen voor het bewaren van sirih-ingrediënten, mondharp, cosmetica, klein gereedschap, enz. Ook worden de geld- en amulettentaschjes erin bewaard.

De grootere tasschen dienen voor het opbergen van leeftocht, slaapmat, messen en bijlen enz.

19452 a-e Mannentasschen, onversierd.

19453 a-ij Kleine taschjes (D =oewe; A = ombau) voor het opbergen van schelpengeld, amuletten, vruchtenpitten en andere kostbare zaken.

De eene zijde van deze taschjes zet zich voort in een langen, steeds smaller wordende band (D en A = miso), die om het taschje wordt gewikkeld.

19454 a-k Groote draagnetten voor vrouwen. (D = oewe ama; A = wombo) versierd met bast van orchideestengel. Deze tasschen met wijde mazen dienen voor het vervoeren van veldvruchten. Ook worden de zuigelingen erin opgeborgen.

19455 a-c Groote draagnetten voor vrouwen, onversierd.

19456 a-g Tabakspijpen (D = djiedoak; A = bomonie).

De kop bestaat uit de harde schaal van een noot of eikelvrucht; de steel is een stuk van den stengel van een Sacharumsoort en is in de lengte doorboord. Kop en steel zijn gewoonlijk met elkaar verbonden door een stuk varkensdarm.

19457 Tabaksmonster (D = jiet; A = tagoeja).

De gedroogde bladeren worden tot een langen snoer gedraaid en daarna opgerold.

19458 Bundels tabak (D = jiet boek; A = tagoeja tendie gawa) verpakt in pandanusblad. Hangen boven de vuurplaat in den rook te drogen.

19459 Pandanusblad voor het rollen van sigaretten (D = doegil jak; A = soelia).

19460 Kalkkalebassen (D = ndeboeak; A = dewisaga) van Lagenariavruchten.

19461 Kalkkokers (D = donggawak; A = saga) van bamboe.

19462 Boomschors (D = ja; A = zabe) wordt met kalk en betelnoot te zamen gekauwd.

19463 a-k Steenen bijlen (D = kiewiee; A = iewie). Hiervan komt bij deze stammen slechts een soort voor, namelijk die, waarbij de steenen kling los wordt gestoken in een conisch gat, geboord in het knotsvormig verdikte uiteinde van den rechten, houten steel.

Al naar de grootte onderscheidt men mannen, vrouwen en kinderbijlen.

De bijlen worden gebruikt bij het omhakken en splijten van boomen, voor planken voor huizenbouw, brandhouthakken enz.

19464 a-d Steenen klingen, van zeer hard eruptief gesteente, over 't geheel lang van vorm en symmetrisch geslepen. Zij worden vervaardigd in de streken Wonosie en Welanakmo, gelegen in het bovenstroomgebied van de Nogolo, de uit

het Oosten komende, groote hoofdtak van de Rouffaer-rivier. Van deze plaatsen uit worden de bijlen, ruw behakt, over het geheele Nassaugebergte verhandeld.

Op een slijpsteen worden de klingen zelf door de mannen geslepen en gepolijst.

19465 a-k Steenen messen (D = kabo; A. = sangge), van stukken dunne, platte steenschaal vervaardigd. Zij zijn meest langgerekt van vorm, deels recht en dan aan beide kanten geslepen, zoodat zij meer den dolkvorm verkrijgen.

Men gebruikt deze messen voor het afschillen en schrapen van knolvruchten, het snijden van zacht hout, de vervaardiging van pijlen, bogen enz.

19466 a-h Steenen beiteltjes (D = pocoet, A = bolanggai), rond, van vingerdikte en aan een eind mooi beitelvormig toegeslepen. Worden gebruikt bij het boren van gaten in de houten steelen der bijlen, enz.

19467 a-b Beenen messen (D = siet nage, A = wogo iewa) stuk van het boven-been van een varken, aan het uiteinde toegeslepen. Wordt gebruikt bij het snijden van varkensvleesch, wild, enz.

19468 a-b Priem (D = tamoe, A = abie), worden gebruikt bij het vlechten der tasschen, boren van kleine gaten, enz.

19469 a-e Kaakstukken met snijtand van buideldieren, ratten, enz. (D = ep asienngiea, A = sobaga), dienen voor het inkrassen van figuren op de pijlpunten, boren van gaten in schelpen, enz.

19470 a-h Bogen van hout (D = piedoe, A = kiemama) met pezen van rotan (D = biem A = mararo).

De bogen zijn in doorsnee halfrond, met de ronding naar buiten.

19471 a-c Bogen van niboengpalm (D = wenden, A = mienaboei) met pezen van rotan (D = biem, A = mararo).

De bogen zijn in doorsnee halfrond. De ronding is naar binnen gekeerd.

19472 Oorlogspijlen (D = male, A = mada) met weerhaken. Worden gebruikt in den strijd van mensch tegen mensch.

De punten zijn van wildhout of van palmhout en meestal versierd met een eenvoudig ornament van evenwijdige lijnen, ruitfiguren en punten. Deze figuren zijn ingekrast en witgekalkt.

De omwikkeling van de uiterste punt met orchideestengelbast dient om splijten te voorkomen. Ze wordt met varkensbloed vastgekleefd.

19473 Als 19472, echter zonder weerhaken.

19474 Als 19472, echter met dunne gladde punten en zonder weerhaken.

19475 Jachtpijlen (D = oewiem, A = igin doga) met bamboepunten, voor de jacht op varkens en ander grof wild. Versierd door omwikkeling met dun rotan koord (D = andok, A = depenne) of bast van den orchideestengel.

19476 Vogelpijlen (D = oewiem aroe, A = mada tapoe) met drie of vier bamboepunten, voor de jacht op vogels.

19477 a-c Rotanpantsers (D = gagalasie, A = kabasie), zeer eigenaardig, degelijk vlechtwerk van fijne rotanreepjes. Zonder twijfel een keurig smaakvol stuk handarbeid van deze primitieve menschen.

De schouderlappen zijn van sterk rotantouw gevlochten. De doorvlechting van het geheel met orchideebast en de behanging met paradijsvogelveeren verhoogt het artistiek aanzien van het pantser.

Het pantser beschermt volkomen tegen pijlschoten. Er gaat geen pijl door.

19478 a-c Platte, breede rotanarmringen (D = ta), dienen ter bescherming van den bovenarm tegen pijlschoten. Vlechtwijze als bij de rotanpantsers.

19479 a-b Beenen lepels (D = nebe, A = nape) van schouderbladen van varkens vervaardigd, dienen voor het eten van het uitgeperste sap van pandanusvruchten.

19480 Roode aarde (D = dame, A = oegie) voor het beschilderen van het gelaat.

19481 Harssoorten (D = woendoe) worden gebruikt als cosmetica.

19482 Vruchtenpitten (D = kiebieak kabok, A = zieboe mome) doen dienst als geldsurrogaat.

19483 Schelpengeld (D = woe, A = giegie) Cypera moneta, dat bij de bergpapoea's door zijn schaarschte zeer groote waarde heeft. Aan den achterkant dienen ze afgeslepen te zijn. De echte „woe" moet mooi vlak zijn, liefst geelachtig, doch vooral glad en glanzend als porcelein. Bijzonder gewild waren de hoekige schelpjes, even lang als breed.

Voor enkele van deze schelpjes kan men krijgen, wat men wil.

19484 Schelpjes aan snoeren gebonden, zooals zij aan de noordkust te Sarmi in den handel worden gebracht.

19485 Van twijgen gevlochten mandje uit het mannenhuis van Damoennaroe, dient voor het opbergen van magische voorwerpen.

19486 Bamboe vuurtangen.

19487 Vuurmaker van gespleten droog hout.

CENTRAAL NOORD NIEUW GUINEE.

Bevolking Meervlakte. Toeroestam.
Midden-Rouffaerrivier.

19488 Steenen gevonden in een mannenhuis, met waarschijnlijk magische beteekenis.

19489 Versiering gevonden in een mannenhuis, hangende aan den middenstijl van het huis.

19490 Menschenkaak, wordt naast menschenschedels geborgen in een oude tasch en opgehangen aan de zoldering in de woonhuizen.

19491 Vogelveeren, versieringen uit een mannenhuis.

19492 Kransen van casuarisveeren. Het haar wordt bij deze Papoea's kort geknipt. Slechts op de kruin laat men een vlokje haar staan, waaromheen deze krans zoodanig wordt vastgebonden, dat de veeren naar buiten overhangen.

19493 Voorhoofdsbanden (fieie) van gevlochten touwwerk, versierd met witte en bruine coixzaden. De band wordt over het hoofdhaar gebonden nabij het voorhoofd.

19494 Voorhoofdsversieringen (kara) van platte, gepolijste, halvemaanvormige varkenstanden. Deze versieringen worden meest in 2 stellen elk van drie stuks op het voorhoofd vastgebonden. Gewoonlijk zijn ze nog versierd met een enkel koraaltje.

Het is de meest typische hoofdtooi van de Papoea's langs de geheele van der Willigen-, de beneden- en midden-Rouffaer riveir.

19495 Haarnetjes (fieie) voor mannen, gebreid in den vorm van een slaapmuts en voorzien van een breeden band.

19496 Oorversieringen (doeoe) van tot een driehoek gebogen zwarte vleugelpen van een casuaris. Het dunne eind wordt gestoken in het dikke.

19497 Dwarse neusversieringen (torai)) van casuarisbeen. Het neustusschenschot is voor dit doel doorboord.

19498 Rechtopstaande neusversieringen (ka) gesneden uit casuarisbeen. Worden gestoken door de doorboorde neusvleugels.

19499 Platte, dunne van rotan gevlochten armbanden.

19500 Kruisbanden (iewiera) van gevlochten touwwerk en versierd met coixzaden. Worden gedragen over een schouder en over de borst en den rug.

19501 Gevlochten rotanbanden (iedie) worden nauwsluitend om het middenlijf gedragen.

19502 Buikgordel (babie) gevlochten van plantenvezels.

19503 Zitvlakversiering van grashalmen en van casuarisveeren. Worden achter in den buikgordel gestoken als een opgewipt staartje.

19504 Schoudertasschen (ieriekie) voor mannen. Siertasch, waaraan talrijke jachttrofeëen in den vorm van koppen en pooten van casuarissen, neusvogels, loophoenders, pluimen casuarishaar, varkenstaarten enz. Deze tasschen worden ook opgehangen aan de lijkenstellages.

19505 Gewone mannentasschen (kasarie) in verschillenden vorm en grootte, dienen voor het opbergen van allerlei zaken.

19506 Nettasschen en draagnetten (kierie) voor vrouwen, voor het transporteeren van zuigelingen, veldvruchten, enz.

19507 Monsters van onafgewerkt netwerk.

19508 Sagobakken van hout, uitgehold met den steenen bijl.

19509 Vuurtangen.

19510 Knievormige steenen bijlen. De steenen zijn geklemd in een stuk hout, dat met rotan op de ombuiging van den steel is vastgebonden.

19511 Groote beenen messen, vervaardigd uit dijbeenderen van casuarissen.

19512 Beenen naalden (toe).

19513 Varkenstanden (biedie kiesa) worden gebruikt om te snijden en te kerven.

19514 Stukjes ijzer en blik, waarschijnlijk overblijfselen van ruilartikelen der expeditie van 1914 en daarbij behoorende houten handvatten.

19515 Bogen (adie) van niboengpalmhout, platte zijde naar buiten gekeerd, deels beschilderd met roode aarde en versierd met vogelveeren. De pezen zijn van rotan.

19516 Oorlogspijlen (fiejai) meest met scherpe beenen punten (de ie) en weerhaken. De pijlschachten zijn zeer primitief beteekend met rechtlijnige figuren.

19517 Jachtpijlen (foja) met nagenoeg platte, breede bamboepunten.

19518 Vischpijlen met een drietal bamboepunten.

19519 Schepnetten in verschillende grootte.

19520 Vischfuikjes van rotan, ook met doornen.

19521 Pagaaien van hout, dakvormig uitgehold.

BEVOLKING VAN REESGEBERGTE.

Kauwerawetstam.

19522 Dwarse neusversieringen (K = obiede) van casuarisbeen.
19523 Rechtopstaande neusversieringen (K = oebam) van casuarisbeen.
19524 Buikgordels (K = anieoe) bestaande uit talrijke strengen gevlochten van varenvezel.
19525 Kalkkokertjes tevens oorversiering (K = moerawon).
19526 Bogen (K = tabat).
19527 Oorlogspijlen (K = kosomos).
19528 Jachtpijlen (K = pesai).
19529 Kinderbogen met pijltjes (K = nanamoer tabat).

LIJST

van de aanwinsten der Archaeologische Verzameling in 1927.

5887 B r o n z e n   v r o u w e n b e e l d j e, staande op onversierde cirkelronde plaat; beenkleed met dwarse strepen, waartusschen onregelmatig patroon, gevormd door kleine in het metaal gedrukte kringetjes en spijkervormige putjes; om de heupen ingesnoerd; tusschen de dijen afhangende lus; bovenlijf naakt; gladde ringen om enkels, polsen, ellebogen en bovenarmen; kralensnoer, twee maal om den hals gewonden en tusschen de dicht bij elkaar staande borsten afhangend in een lus; linkerhand in een soort witarkamudrā; de rechterhand geopend, palm naar boven, waarin klein rond voorwerp; groote ooren met kleine doorboringen in de lellen; het haar glad over het hoofd weggestreken; zware wrong, saamgebonden door een snoer; lange neus, kleine mond; op voorhoofd kleine ūrṇā. De stijl is zuiver Zuid-Indisch. Gevonden bij de herstelling van Bahal I, Padang Lawas, aan den binnenkant van den Westelijken ringmuur, ongeveer recht tegenover den hoofdtempel.

H. 19,5; doorsn. voetplaat 5 cM.

5888 B r o n z e n   a c h t e r s t u k van beeld; nisvormig met vlammenrand en een accolade-vormige opening beneden; twee pinnen ter bevestiging op het beeldvoetstuk; op de achterzijde twee oogen boven elkaar voor het insteken van een pajong. (N. B. heeft blijkens de afmetingen niet bij No. 5887 behoord). Gevonden aan de Westzijde van de toegangspoort bij den Zuidelijken trapvleugel van Bahal I, Padang Lawas.

H. 10,5 cM.

5889 S t e e n e n   v o e t s t u k j e; bijna vierkant plint, waarop oijef-band, rechte voetlijst, inspringende teerling en twee rechte kroonlijsten; in het bovenvlak op een afstand van 1,5 cM. naast elkaar twee rechthoekige holten (afm. l. 2, br. 1, diep 2 cM.). Aan de achterzijde is het voetstuk niet geprofileerd, doch glad. Gevonden op het bordes bij de tweede trap van Bahal I, afd. Padang Lawas.

H. 11, br. grondvl. 12, l. grondvl. 10 cM.

5890 Bronzen beeld van bodhisattwa. Tweearmige godheid gezeten in lalitāsana op ovaal dubbel lotuskussen; het laatste van onderen hol en voorzien van breede pin voor bevestiging in het (ontbrekende) voetstuk; rechterbeen afhangend; voet steunend op klein, langwerpig ovaal dubbel lotuskussen; gewone sieraden; rechterhand opgeheven in witarka-mudrā; linkerhand steunend op lotuskussen. Fraai uitgevoerd en goed geconserveerd. 26 jaar geleden gevonden in de desa Tjiloemba, distr. Tjikatomas, regentsch. Tasikmalaja.

Grootste hoogte 19,5, br. lotuskussen 10 cM.

5891 *a*, *b* en *c*. Drie marmeren armbanden, waarvan *a* en *b* ruw bewerkt en *c* gepolijst. *a* Doorsn. 7, dikte band 1,5; *b* resp. 7 en 1,5; *c* 6,5 en 0,5 cM. Gevonden bij het graven van een vijver, op een diepte van een meter in de desa Langkongbarang, distr. Tjikatomas, in de nabijheid van de rivier Tjikembang, regentsch. Tasikmalaja.

5892 *a-f*. Bronzen bonangs; zonder stemknobbel; *a*, *d*, *e* en *f* aan den benedenrand bezet met paarlrand; de andere geheel glad. Gevonden bij het omwerken van inlandsche erven in de desa Batoeredja, afd. Pati, res. Semarang.

a Doorsn. 35, h. 12,5; *b* 33 × 11; *c* 32 × 10,5; *d* 30 × 8,5; *e* 28,5 × 9; *f* 27 × 8 cM.

5893 Urn van aardewerk van gewoon model met vier ooren, voor de helft gevuld met metalen, langwerpig-rechthoekige staafjes, van boven voorzien van een gleuf met drie oogen; waarschijnlijk gebruikt als vischnetlooden. Geschenk van de Ned. Handel Mij. Gevonden bij het verrichten van graafwerk voor een aan te leggen steengroeve bij Mergasari, onderdistr. Balapoelang, distr. Brebes, afd. Pekalongan.

Urn h. 28; lengte staafjes 5,5, h. 1,5 cM.

5894 *a* en *b*. Twee bronzen klokken van het reeds bekende model; met uitgestulpten onderrand, geheel onversierd (een derde zwaar beschadigd exemplaar van gelijke afmetingen op dezelfde plaats gevonden, niet in de verzameling opgenomen). Afk. Goenoeng Singobarang, desa Mantigan, distr. Salam, afd. Magelang.

a h. 37, doorsn. 37; *b* h. 36, doorsn. 36 cM.

5895 Bronzen haarkrul, fragment van een Buddhabeeld; onregelmatig gevormd; van onderen effen, van boven in relief van ca 2 cM. hoogte de van rechts naar links gewonden haarkrul, waarnaast de aanzet van een

andere. Gevonden met vijf dergelijke fragmenten (opgenomen in het Sriwedari-Museum te Solo) bij tjaṇḍi Sewoe.

L. 6, br. 6, dik 4 cM.

5896 Bronzen paardenbit, bestaande uit twee gelijke helften, elk weer bestaande uit een cylindrisch middenstuk, rondom met stompe uitsteeksels bezet (voor den mondhoek van het paard), aan het eene uiteinde voorzien van een opening (voor den teugelring) en een fraai geornamenteerd liṅgavormig sierstuk (buiten den mondhoek uitstekend); aan het andere uiteinde een ring, waarmede het aan de andere helft van het bit, ter plaatse van de tong van het paard, zeer bewegelijk verbonden is. Afk. onbekend. Door ruil verkregen van Ir. J. L. Moens.

L. 26 cM.

5897 Bronzen paardenbit; als boven, alleen zijn hier de teugelringen aanwezig, alsook twee breede, met een paarlrand afgezette schijven om den bek van het paard aan weerszijden in te klemmen.

L. 23, doorsn. ringen 8,5; doorsn. schijven 13 cM.

5898 IJzeren paardenbit, in de Vorstenlanden nog in gebruik, zij het ook na omwikkeling der „doeri's" met touwwerk. Opgenomen ter vergelijking met het vorige No. Ongeveer gelijk in vorm maar zonder eenige versiering. Gekocht door Ir. J. L. Moens op de pasar te Solo en ten geschenke gegeven aan het Museum.

Totale lengte 17, doorsn. ringen 9 cM.

5899 Zilveren beeld van Mañjucri, zittend in latitāsana-houding, zonder voetstuk; onder de zool van den afhangenden rechtervoet een ring, die gepast moet hebben in een gleuf van een lotus-voetkussen en onder het zitvlak een zware beugel ter bevestiging van het beeld in het voetstuk. Bodhisattwa in groot ornaat met dwars gestreept beenkleed; tusschen de strepen om en om rijen dubbele cirkeltjes en rijen figuren; de laatste bestaande uit kruizen als die in de handpalmen maar met kortere armen, afgewisseld door zes-bladige bloemen; buikgordel met fraai versierd sluitstuk; paarlsnoer als upawita met een zelfde sluitstuk, rechts boven den navel, als bij den buikgordel; halssieraad van hangers in den vorm van tijgerklauwen en ronde plaatjes; in het midden op de borst een hanger bestaande uit twee grootere „klauwen"; banden om enkels, polsen en bovenarmen; in de oorlellen groote schijven, à jour bewerkt in den vorm van een

ankerkruis; het hoofd is kaalgeschoren op drie lokken na; de eene haarlok ontspringt op de kruin, is gevat in een omhulsel en hangt op den rug tot tusschen de schouders af; twee andere haarstrengen komen bij de slapen te voorschijn, loopen met een boog over de achter de oorschelpen gestoken sieraden heen en hangen met twee krullen op de schouders neer; dubbele band om het voorhoofd en onder het achterhoofd vormt zich verbreedend naast de ooren twee uitsteeksels; op den rug overblijfselen van een vergulde glorie. De rechterhand in waramudrā op de knie; in de palm gegrift een figuur in den vorm van een ankerkruis; de linkerhand opgeheven in witarkamudrā omvat den stengel van een half ontloken blauwen lotus, welke het boek draagt. Uit de zich in den beugel onder het zitvlak gevormd hebbende metaalslak kwam bij het schoonmaken te voorschijn een fragment van een zilveren plaatje met 4-regelige nāgarī-inscriptie luidend:

]mma hetu pra[
]tum teṣām tath[
]hyawadat teṣ[
]dha ewaṃ wā[
]ṇaḥ

een gedeelte van de Buddhistische geloofsbelijdenis dus. Afk. van Ngemplak Semongan, 2 K.M. ten Z. W. van de kota Semarang.

Gewicht 8,245 K.M. Totale hoogte 28 cM. Zilveren plaatje l. 3,5, br. 3 cM.

5900 Bronzen klok met resten van verzilvering over het geheele oppervlak. Bestaat uit de volgende geledingen van onderen naar boven: een halfrond; een 20-bladig dubbel lotuskussen; de zijkant van het zaadbed; vier inspringende rechte lijsten; het gladde lichaam van de klok met in het midden een parelrand rustend op een recht lijstje; acht gelijke antefix-vormige ornamenten, verbonden door guirlandes van paarlsnoeren, waarop papegaaien in verschillende houdingen zijn gezeten; de gladde bovenronding van het schel-lichaam; een ojief-vormig lijstje; een 16-bladig dubbel lotuskussen; de zijkant van het zaadbed; als topstuk een op den buik liggende leeuw, met opgeheven klauwen, spitse ooren, ramshorens om de ooren gewonden, in kam verlengden neuswortel, opengesperden bek met uitgestoken tong, s-vormige staart met groote pluim; op den rug van het dier, iets excentrisch,

een zware ring. Gevonden in den suikerriettuin ca 500 M. ten Z. W. van tjandi Kalasan.

H. 65, diam. mond 38 cM.

5901 48 Gouden plaatjes van verschillenden vorm; uitgeknipt uit bladgoud, hieronder vier grootere godenfiguren, de lichaamsvormen aangegeven in laag repoussé; *a* vierarmig vrouwenbeeld, staand op dubbel lotuskussen; om de heupen opgenomen beenkleed; voorarmen onder de borst; achterarmen zonder attributen; hooge makuṭa; hoog 10 cM. — *b* gelijk aan *a* behalve dat in de rechterachterhand een bidsnoer wordt gehouden; hoog 9 cM. — c vierarming mannenbeeld in uitvoering gelijk aan het voorgaande; voorhanden in añjalihouding voor de borst; achterhanden ledig; hoog 10,3 cM. — *d* geheel gelijk aan *c*; hoog 9,7 cM. De hier na te noemen figuren vertoonen geen repoussé, doch aan de eene zijde zijn er lijnen in gegrift die in het ruwe de ledematen, oogen, neus, haarwrong en dergelijke details, of bij de voorwerpen de geledingen aanduiden. — *e* op vierkant voetstuk ṛṣi-figuur in sila-houding met naar links gewend bovenlichaam; linkerhand voor de borst, rechterarm onzichtbaar; ver naar achteren uitstekende, ingesnoerde haarwrong; spitse neus; puntige baard; hoog 5 cM.; br. voetstuk 2,5 cM. — *f* als voorgaand no.; alleen rechterhand opgeheven tot voor het gezicht; afm. gelijk *e*. — *g* staande ṛṣi-figuur; naar links gewend lichaam; geen voetstuk; beenbedekking met strikken en afhangende slippen; bovenlijf naakt; haarwrong en baard; in de linkerhand een rond voorwerp, wsch. bedelnap; rechterhand opgeheven; hoog 7 cM. — *h* in sila-houding zittende figuur, wsch. leerling-ṛṣi; geen voetstuk; lichaam naar links gewend; in rechterhand cāmara; haarwrong als bij *e*; geen baard; hoog 3 cM. — *i* gelijk aan *h*, doch zonder cāmara en hoog 2,5 cM. — *j* geheel gelijk aan *i*. — *k* in silahouding zittende figuur en face; handen ter hoogte van de maag; zonder versierselen; groote ooren; kaal hoofd; hoog 2,5 cM. — *l* naar links vliegende garuḍa met uitslaande vleugels en lange staartpennen; lange sneb; menschelijke handen en voeten; grootste hoogte 4,5, br. 5,5 cM. — *m* naar links loopende olifant; zonder versierselen; h. 2,7 cM. — *n* idem; h. 2 cM. — *o* idem, in draf; vierkant kleed op den rug; h. 2,7 cM.; — *p* nāga; opgerold lichaam en opgestoken kop; naar rechts gewend; opengesperde, met scherpe tanden bezette kaken; uitgestoken, gespleten tong; op den kop juweel; h. 3 cM. — *q* geheel gelijk aan p. — *r*

rund met vetkwab op den rug en spitse horens; naar links gewend; h. 2, l. 2,5 cM. — *s* idem. — *t* paard naar links gewend; neerhangende kop; h. 2 cM., br. 2,5 cM. — *u* idem. — *v* hert of hinde met gewei; h. 2,5 cM. — *w* schildpad op het rugvlak gezien; ronde snoet; het schild bezet met puntjes; h. 3, br. 2 cM. — *x* pauw (?) met uitslaande vleugels; kuif op den kop; h. 3, br. 3 cM. — *y* kip in pikkende houding; plompe pooten; h. 2, br. 2,5 cM. — *z* krab met twee scharen; h. 2, br. 2 cM. — *aa* vrij-zuiver rond plaatje met inscriptie h y a n g p i t i w i in Midden-Jav. schrift; doorsn. 2,2 cM. — *bb* vierkant, onversierd; l. en br. 2 cM. — *cc* vierkant, waarin diagonalen en twee kleinere vierkanten op 1/3 en 2/3 de van de hoogte; l. en br. 2 cM. — *dd* ring; doorsn. 2,2; dikte band 0,5 cM. — *ee* plaatje in den vorm van een tandrad; in het midden een cirkel, waarin een vierkant en een rechthoekig kruis; doorsn. 2,5 cM. — *ff* ring; op de uiteinden der beide loodrechte assen triçūla-vormige uitsteeksels; doorsn. ring 2 cM. — *gg* zon met vlammenrand; doorsn. 4 cM. — *hh* lotusrozet van 8 bladen; doorsn. 2,5 cM. — *ii* idem; doorsn. 3 cM. — *jj* rozet van vier hartvormige bladen; l. 2, br. 2 cM. — *kk* pijlvormig blad (seṇṭe?); l. 3 cM. — *ll* voorwerp in den vorm van een op twee plaatsen ingesnoerd rolkussen; l. 3,7, br. 2 cM. — *mm* cāmara; pluim en steel even lang; l. 3 cM. — *nn* pajong-vormig voorwerp; h. 3 cM. — *oo* beker op voet; h. 2, br. 1,5 cM. — *pp* gevleugelde schelp; h. 2, br. 2,5 cM. — *qq* ronde spiegel met onversierd handvat; h. 2,5, l. 5 cM. — *rr* wajra; l. 3, br. 1,5 cM. — *ss* pijl met rechthoekigen knik in het midden en ring achter de punt; l. 5 cM. — *tt* buikige bloemvaas op lang voetstuk; uit de opening hangen aan weerszijden ranken af; h. 2,5, br. 2 cM. — *uu* rond vat met hengsel en deksel; h. 2,3 cM. — *vv* langwerpige aan het uiteinde omgebogen platte band; l. 5 cM. Gevonden in een sterk geoxydeerde metalen urn, die bij de ontgraving uit elkaar is gevallen; bij een inlandsch huis in de desa Tjlaket bij afd. hoofdplaats Malang.

D 150 S t e e n van mergel, beschreven met twee regels schrift van het Singasari-type, waarschijnlijk de bovendorpel van een klein bouwwerk. Vermeldt de stichting van een grafmonument (caitya) door een mahābrāhmana. In tweeën gebroken. Gevonden in een inlandsche woning in de desa Sanggrahan, ten Westen van de tegenwoordige badplaats van den Regent van Malang, bij Singasari. Zou volgens

den eigenaar afk. zijn van een plek ongeveer 5 min. loopen ten N. v. d. torentempel in de sawah Kebondono.

L. 40, h. 11, br. 23 cM.

D 151 Fragment van een steen van mergel, beschreven met drie regels schrift van hetzelfde type als D 150. Op enkele letters na onleesbaar. Gevonden in de desa Singasari; zou van dezelfde plek als de andere dorpel afk. zijn.

L. 30, h. 11, br. 23 cM.

5902 *a* en *b*. Een paar gouden oorsieraden, S-vormig gebogen, van voren voorzien van een nis-vormige inkassing, bekroond door drie spitse antefix-vormige versieringen. Afk. doekoeh Soember, desa Karangsengon, distr. Pradjekan, afd. Panaroekan (Besoeki).

L. 2 cM.

5903 *a* en *b*. Idem, in den vorm van een monsterkop met spitse kuif en baard. Afk. als boven.

L. 2½ cM.

5905 Dubbel gewonden, dunne gouden draad, aan weerszijden voorzien van oogjes; in het midden een peervormig gerekt hangertje met inkassing. Afk. als boven.

Doorsn. 7 cM.

5906 *a* en *b*. Een paar gouden kokertjes, waarschijnlijk djimat-houders; cylindervormig, onversierd, aan de beide uiteinden uitstekende randjes. Afk. als boven.

L. 4½, doorsn. ½ cM.

